فکشن ہاؤس کا کتابی سلسلہ (3)

سہ ماہی

تاریخ

ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

18-مزنگ روڈ لاہور

فون: 7249218-7237430

E-mail:FictionHouse2004@hotmail.com

مجلّہ ''تاریخ'' کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 6665997

ای میل: lena@brain.net.pk

خط و کتابت (برائے سرکولیشن)

پبلشرز	☚	فکشن ہاؤس
	☚	18-مزنگ روڈ لاہور
فون	☚	7249218-7237430
قیمت فی شمارہ	☚	100 روپے
سالانہ	☚	400 روپے
قیمت مجلد شمارہ	☚	150 روپے
بیرون ممالک	☚	2000 روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ)

رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان

اہتمام	☚	ظہور احمد خاں
کمپوزنگ	☚	فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز	☚	حاجی حنیف پرنٹرز لاہور
سرورق	☚	عباس
اشاعت اول	☚	اکتوبر 1999ء
اشاعت دوم	☚	جون 2005ء

فہرست

مضامین

تحقیق کے نئے زاویے

تاریخ کے بنیادی ماخذ

سلاطین دہلی کا سیاسی نظریہ

ضیاء الدین برنی

ترجمہ: سید جمال الدین

مضامین

سمندر پار کی تاریخ

ہینک ویس لنگ (Henk Wesseling)
ترجمہ: ڈاکٹر مبارک علی

سمندر پار ملکوں کی تاریخ کا مضمون اگرچہ دلچسپ تو ضرور ہے، مگر اس موضوع پر لکھنا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ کیونکہ مضمون کو لکھنے سے پہلے اس سوال کا پوچھنا ضروری ہے کہ سمندر پار کی تاریخ کیا ہے؟ درحقیقت اس کی کوئی واضح اور مکمل تعریف نہیں ہے کہ اس کا کیا مطلب ہے اور اس کو کس طرح سمجھنا چاہئے؟ اگر برطانوی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو تمام تاریخ ہی سمندر پار کی تاریخ ہے۔ یہاں تک کہ خود یونائیٹڈ کنگڈم (یعنی برطانیہ) کے کچھ حصے بھی اس زمرے میں آ جاتے ہیں۔ اگرچہ ایک فرانسیسی محاورے کو آسان زبان میں بیان کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ہر تاریخ کسی نہ کسی کے لئے سمندر پار کی تاریخ ہے۔ لیکن جب ہم نے اس اصطلاح کو استعمال کیا تو ہمارے ذہن میں اس کے یہ معنی نہیں تھے۔ اگر ایسا تھا تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا اس سے کیا مطلب ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کی ایک عملی شکل تو یہ ہے کہ ہم ان شائع شدہ کتابوں کے عنوانات دیکھیں کہ جو اس اصطلاح پر مبنی ہیں۔ مثلاً ایک فرانسیسی کتاب کا عنوان ہے: "سمندر پار فرانس کی تاریخ" اسے جس سوسائٹی نے چھاپا اس کا نام بھی یہی ہے۔ یہ درحقیقت ایک جرنل تھا جو یورپی اور فرانسیسی نوآبادیات کی تاریخ کے بارے میں مضامین چھاپا کرتا تھا۔ اس لئے حیرانی کی بات نہیں کہ اس سوسائٹی کا ابتدائی نام "نوآبادیات کی تاریخ کا مطالعہ" تھا۔ بلجیم کی موجودہ "سمندر پار ملکوں کی اکیڈمی" بھی ابتدائی دور میں "نوآبادیاتی سائنس کی اکیڈمی"

کہلاتی تھی۔ جرمنی میں تحقیقی مقالوں کی ایک سیریز چھپی جو "نوآبادیاتی اور سمندر پار ملکوں کے مطالعہ" کے عنوان سے شائع ہو رہی ہے۔ اس لحاظ سے برٹش خوش قسمت تھے کہ ان کے پاس "دولت مشترکہ" کا ادارہ ہے۔ اس لئے ان کے جرنل کا نام ہے "دی جرنل آف امپیریل اینڈ کامن ویلتھ ہسٹری"۔ یہ نام امپیریل اور سمندر ملکوں کی تاریخ کے مقابلہ میں زیادہ شستہ اور نفیس ہے۔ نیدرلینڈ میں "رائل کولونیل انسٹی ٹیوٹ" نے اپنا نام بدل کر اب "رائل ٹروپیکل انسٹی ٹیوٹ" کر لیا ہے۔ کیونکہ محض "ٹروپیکل ہسٹری" جچتا نہیں تھا۔

ناموں کی ان تبدیلیوں کو دیکھتے ہوئے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آخر یہ سب کچھ کیوں ہو رہا تھا؟ 1945ء کے بعد "کولونیل" کی اصطلاح آہستہ آہستہ اپنے معنی اور مفہوم کھو رہی تھی۔ اس لئے وہ ادارے جو اس سے وابستہ تھے ان کی بقا کے لئے ضروری ہو گیا تھا کہ وہ کسی ایسے نام کو اپنے لئے چنیں جو سابقہ نام سے مختلف ہو اور جس سے غیر جانبداری بھی ظاہر ہوتی ہو۔

لیکن دیکھا جائے تو مسئلہ صرف یہ نہیں تھا کہ نام بدل دیا جائے۔ بلکہ اس کے لئے ضروری تھا کہ نقطہ نظر اور رویہ بھی بدلا جائے۔ اس تبدیلی کا نتیجہ یہ ہوا کہ سمندر پار ملکوں کی تاریخ' نوآبادیاتی دور کی تاریخ کے مقابلہ میں زیادہ وسعت اور پھیلاؤ کے ساتھ ابھری۔ اس میں نہ صرف یہ کہ نوآبادیاتی نظام' کولونیل طاقتوں' اور مقامی عوام کی جدوجہد شامل ہے' بلکہ غیر یورپی اقوام کی معاشرتی' سماجی' ثقافتی' اور سیاسی تاریخ بھی اس کا حصہ ہے۔ یہی وہ مرحلہ ہے کہ جہاں پر مسائل پیدا ہوئے: کیونکہ نہ صرف نظری طور پر' بلکہ عملی طور پر بھی سمندر پار کی تاریخ اس قدر پھیلی اور اس میں اس قدر وسعت آئی کہ مورخوں کے لئے یہ مشکل ہو گیا کہ اس کی کس طرح تعریف کریں۔ اگرچہ ایسے مورخ ضرور ہیں کہ جو سمندر پار تاریخ کے مختلف عناصر کو ملا کر اسے ایک ہم آہنگی دینا چاہتے ہیں۔ اس تاریخ کا مورخ دو قسم کے ماخذوں پر انحصار کرتا ہے: ایک یورپیوں کا جمع کیا ہوا مواد' دوسرے غیر یورپیوں اور مقامی لوگوں کی معلومات پر جو کہ لکھی ہوئی ہیں' یا جیسے افریقہ کی تاریخ کے سلسلہ میں جو غیر تحریری

ہے۔ تاریخ کے روایتی مواد کی کمی کی وجہ سے اسے دوسرے علوم سے مدد لینی پڑتی ہے' اور یہاں علم آثار قدیمہ' لسانیات اور علم بشریات قابل ذکر ہیں کہ جن کی مدد سے تاریخ کو لکھا جاتا ہے۔ اس لئے سمندر پار کی تاریخ' مختلف علوم کے مجموعہ کا سنگم بن جاتی ہے۔

صرف یہی کافی نہیں ہے۔ سمندر پار ملکوں کی تاریخ کے مورخ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تہذیب کے علاوہ دوسری تہذیبوں اور ان کے کردار و عوامل سے واقف ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی تعلیم روایتی اسلوب سے ہٹ کر وسیع اور مختلف تناظر میں ہونی چاہئے' اس مقصد کے لئے اس میں زبانیں سیکھنے کی مہارت ہونی ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سمندر پار ملکوں کے مورخ یا تو اورنٹیل یا افریقی مطالعات کے شعبوں میں ہوتے ہیں۔ کم از کم یورپ میں تو ایسا ہی ہے (امریکہ میں صورت حال ذرا مختلف ہے) اگر کسی مورخ کا تقرر شعبہ تاریخ میں ہوتا ہے تو اس کے لئے یہ لازمی ہوتا ہے کہ وہ لسانیات' علم بشریات' یا آرٹ کے شعبہ کے ماہرین سے تعاون کر کے تحقیق کرے۔ جہاں تک یورپ کا تعلق ہے تو اس میں یہ نہیں ہوتا ہے۔ اگر کوئی فرانسیسی تاریخ کا ماہر ہے تو وہ فرانسیسی زبان کے شعبہ سے کوئی تعلق نہیں رکھے گا اور نہ ہی اس کی خواہش ہو گی کہ وہ فرنچ زبان سے متعلق کسی کانفرنس میں شرکت کرے۔ لیکن سمندر پار ملکوں کی تاریخ کے مورخ کو اپنے شعبہ کے علاوہ دوسرے علوم کے شعبوں سے تعاون حاصل کرنا پڑتا ہے تاکہ زیر مطالعہ تہذیب یا معاشرہ کے بارے میں وہ زیادہ سے زیادہ شعور و آگہی حاصل کر سکے۔ لیکن ساتھ ہی میں اس کو دوسرے مورخوں کی تحقیق سے بھی خود کو باخبر رکھنا ہوتا ہے تاکہ جو کچھ تاریخ میں اضافے ہو رہے ہیں وہ اس کی نظر میں رہیں۔ لہٰذا اسے اپنے زیر مطالعہ علاقہ سے متعلق معلومات اور علم تاریخ کے بارے میں جانکاری' یہ دو چیزیں ہیں کہ جنہیں آپس میں ملانا ضروری ہوتا ہے۔

اگر تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو سمندر پار تاریخ میں اتحاد و ہم آہنگی کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ سمندر پار کے اکثر ملک سابقہ نوآبادیاں ہیں' اور اب انہوں نے

تیسری دنیا کی شکل میں ایک اتحاد قائم کر لیا ہے۔ لہٰذا اکثر ان ملکوں کی تاریخ کو "تیسری دنیا کی تاریخ" بھی کہا جانے لگا ہے۔ (1) لیکن اب تیسری دنیا کا تصور ایک طرح سے ٹوٹ رہا ہے۔ کیونکہ اس میں اب کوئی ہم آہنگی باقی نہیں رہی ہے۔ بلکہ اگر غور کیا جائے تو یہ عجیب لگتا ہے کہ انڈیا اور انڈونیشیا کو سوڈان اور مالی سے محض اس لئے جوڑ دیا جائے کہ وہ ماضی میں نوآبادیات تھیں اور یہ کہ غربت ان کے درمیان وجہ یک جہتی ہے۔ اس وجہ سے سمندر پار ملکوں کی تاریخ اور تیسری دنیا کی تاریخ کو ایک دوسرے سے ملانا کوئی مناسب قدم نہیں ہے۔ اس وجہ سے بھی کہ امریکہ کی تاریخ بھی سمندر پار کی تاریخ کے زمرے میں آ جاتی ہے' اور یہ بھی ماضی میں نوآبادی رہا ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسے تیسری دنیا کی تاریخ کا حصہ بنا دیا جائے۔

یہاں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر سمندر پار کی تاریخ' یورپ کو نکال کر پوری دنیا کی تاریخ ہے' تو کیا یہ اس قابل ہے کہ اس کا مطالعہ کیا جائے۔ دراصل سمندر پار ملکوں کی تاریخ میں اس وقت ایک نئی توانائی اور جذبہ آیا کہ جب دوسری جنگ عظیم کے بعد نوآبادیات آزاد ہوئیں اور انہوں نے کولونیل تاریخ کے رد عمل میں اپنی تاریخ کی تشکیل شروع کی۔ اس عمل میں انہوں نے تاریخ کے بہت سے خلاء پر کئے اور تاریخ کی ازسرنو سے تعبیر و تفسیر کی۔ کیونکہ نئی قوموں کے لئے اپنے ماضی کو نہ صرف محفوظ رکھنا تھا بلکہ اسے جو مسخ کیا گیا تھا اسے بھی درست کرنا تھا۔ وہ لوگ بھی جو بغیر تاریخ کے تھے' انہوں نے بھی اپنی تاریخ تشکیل کی۔ اس پوری جدوجہد کے نتائج بڑے موثر اور کامیاب نکلے۔ سمندر پار ملکوں کی تاریخ میں اس قدر پھیلاؤ' وسعت' اور بو قلمونی آ گئی کہ وہ تاریخ کا محدود شعبہ نہیں رہی۔ یہ صحیح ہے کہ اسے اپنی بقا کے لئے ابھی بھی نئی نظریاتی بنیادوں کو تعمیر کرنا ہے۔ اس سے پہلے کہ اس موضوع پر بحث کی جائے۔ میں مناسب سمجھتا ہوں کہ تاریخ کے اس موضوع کا ایک مختصر جائزہ لے لیا جائے۔

سمندر ملکوں کی تاریخ کی تاریخ: ایک جائزہ

دیکھا جائے تو ہر تہذیب و تمدن میں تاریخ کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔

انڈونیشیا میں وقائع جسے اس کی زبان میں "باباد" کہتے ہیں قدیم ماضی تک کے حالات بیان کرتے ہیں۔ اگرچہ ہندوستان کے ہندوؤں کو تاریخ سے کوئی زیادہ دلچسپی نہیں تھی' لیکن مسلمانوں کو اس سے بہت زیادہ دلچسپی تھی اور ان میں وقائع نگاری کا گہرا احساس تھا۔ اگرچہ وہ بھی صرف واقعات کی ترتیب کو محفوظ رکھتے تھے۔ جاپان اور چین میں یورپی طرز کی تاریخ نویسی کا ارتقاء ہوا' مگر یورپی تاریخ نویسی موجودہ شکل میں انیسویں صدی کی پیداوار ہے۔ اس طرز کو آجکل "تاریخی استدلال کا منہاج" کہا جاتا ہے (اس میں تاریخ وار واقعات' علم لسانیات' متن کا تنقیدی جائزہ' اور تفسیر و تشریح شامل ہے) اس تاریخ نویسی میں تاریخی سوچ اہم کردار ادا کرتی ہے۔ لہٰذا اس سے واقعات کے انوکھا پن کو' حالات کے بہاؤ اور ان میں ترقی و تبدل کو' اور یہ کہ تاریخ کا ہر دور اپنے اندر ایک خاص خصوصیت رکھتا ہے' اور اس کی اپنی قدر اور معیار ہوتے ہیں' ان عوامل کو بہتر طریقہ سے سمجھا جا سکتا ہے۔ تاریخ نویسی کی اس ترقی میں جرمنی کے تاریخی مکتبہ فکر نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس لئے اب تک اہم تاریخی تصورات کو جرمن زبان ہی میں ادا کیا جاتا ہے۔ جیسے "تاریخیت" (Historismus) فہم (Verstehen) اور روح عصر (Zeitgeist)_

تاریخ نویسی کی اس تشکیل سے جو نقطہ نظر ابھرا' وہ اپنی ساخت میں یورپ کو مرکزی کردار دیتا ہے۔ جب اس نظریہ کے تحت عالمی تاریخ کا ذکر ہوتا ہے تو اس سے صرف یورپ کی تاریخ ہوتی ہے' غیر یورپی لوگوں کو اس سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ انہیں "بغیر تاریخ کے لوگ" (ہیگل) سمجھا جاتا ہے۔ یا ایسے لوگ کہ جو مستقل طور پر ایک ہی جگہ ٹھٹھر کر رہ گئے ہیں (رانکے)_ قدیم تہذیبوں کو چھوڑ کر کہ جو ماضی کا حصہ ہیں' یہ قومیں اس وقت تاریخ میں ابھریں' یا انہیں پہچانا گیا کہ جب یورپیوں نے انہیں فتح کیا۔ بہرحال اس کا یہ مطلب نہیں کہ یورپیوں کو اپنے علاوہ دوسری تہذیبوں سے کوئی دلچسپی نہیں تھی' کیونکہ دوسری تہذیبوں کے مطالعہ کے لئے انہوں نے مشرقی علوم کے شعبے قائم کئے۔ مشرقی علوم کے مطالعہ اور تہذیبوں کے بارے میں جاننے میں ایک طرف تو بائبل اور لسانیات اور دوسری طرف کولونیل ازم نے اہم کردار ادا کیا۔

ریناساں کے بعد یورپ کی اکثر جامعات میں یونانی اور لاطینی زبانوں کے علاوہ عبرانی اور عربی زبانوں کے شعبے قائم ہوئے۔ بعد میں انہیں شعبوں سے مشرق وسطی' اور عربی زبان کے مطالعہ و تحقیق کے شعبے ابھرے۔ تاریخی اور تقابلی لسانیات' جو کہ انیسویں صدی میں ایک مقبول مضمون تھا' اس نے سنسکرت زبان کے مطالعہ کا شوق پیدا کیا' جس کے نتیجہ میں ہندوستانی تہذیب و تمدن کی تحقیق کے ادارے اور شعبے قائم ہوئے۔

لیکن اس سے بھی زیادہ تحقیق کا جذبہ نوآبادیاتی نظام کی وجہ سے پیدا ہوا۔ انیسویں صدی میں جامعات میں نوآبادیات کے لئے انتظامیہ کے عہدیداروں کی تربیت کے خصوصی شعبے تھے۔ ان میں کولونیل یا امپیریل کورسز کے ساتھ ساتھ نوآبادیاتی ملکوں کی زبانوں اور نظم و نسق کے کورسز بھی تھے۔ اگرچہ ان مطالعات کا نقطہ نظر یورپی ہوا کرتا تھا' لیکن ان میں نوآبادیاتی لوگوں کے بارے میں بھی معلومات اکٹھی کی جاتی تھیں۔ اس ضمن میں یہ ذکر کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہو گا کہ 1897ء میں نیدر لینڈ میں نوآبادیاتی مطالعہ کے شعبہ میں جب تقرری کا مسئلہ پیش آیا تو سلیکشن کمیٹی نے ایک ایسے امیدوار کی سفارش کی کہ جو مقامی لوگوں کے نقطہ نظر کو بھی اہمیت دیتا تھا۔ (2) لیکن مجموعی طور پر صورت حال یہ تھی کہ سمندر پار ملکوں کے لوگ مطالعہ کے لئے ایک موضوع یا شے بن گئے تھے۔ مثلاً نیدر لینڈ میں چینی لوگوں پر اس لئے تحقیق کی گئی کیونکہ ایسٹ انڈینز میں چینی کمیونٹی آباد تھی' جاپانیوں کے بارے میں اس لئے جاننے کی خواہش ہوئی کیونکہ وہ "پیلے خطرہ" کے طور پر ابھر رہے تھے اور اسلام کے بارے میں اس لئے کہ "مسلم جنونیت" سے ڈر تھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مورخوں کی دو جماعتیں پیدا ہوئیں : مستشرقین کی چھوٹی جماعت کہ جو مشرق کی تہذیبوں کا مطالعہ ان کی خصوصیات کی بنا پر کر رہی تھی' اور مورخوں کا ایک بڑا گروہ جو یورپ اور اس کی نوآبادیات کی تاریخ کو وسیع تناظر میں بڑھا رہا تھا۔ اگرچہ دونوں گروہ ایک ہی یونیورسٹی میں ہوتے تھے' مگر ان کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا تھا۔

1945ء کے بعد صورت حال اندرونی اور بیرونی عناصر کی وجہ سے بدل گئی۔ بیرونی عناصر میں نوآبادیاتی نظام کا ختم ہونا' یورپ کا زوال اور نئی عالمی طاقتوں کا ظہور تھا۔ اس

کی وجہ سے یورپ کے ذہن میں تبدیلی آئی کہ اب ان کا دنیا کی تاریخ میں کیا کردار ہونا چاہئے؟ اس نے یورپ کی مرکزی حیثیت کو بھی چیلنج کیا- لہٰذا اب یورپ کے زوال پر ہی زور و شور سے تحقیق ہونے لگی کہ جیسے اس کے عروج پر ہوئی تھی- ایک ڈچ مورخ پان وہائن نے یہ اعلان کر دیا کہ "یورپی دور" ختم ہوا' اور "ایشیائی صدی" کا آغاز ہو چکا ہے- (3)

لیکن ان سیاسی اور نظریاتی وجوہات کے علاوہ اندرونی تبدیلیاں بھی تھیں کہ جنہوں نے تاریخ کے مطالعہ کو ایک نیا رخ دیا- تاریخ کا علم بذات خود تبدیل ہو رہا تھا- جنگ کے بعد سماجی اور معاشی تاریخ پر زور دیا گیا اور مورخوں نے فوجی اور سیاسی تاریخ میں دلچسپی لینا کم کر دی اور ان موضوعات کی طرف توجہ دی کہ جن کا تعلق کلچر' ذہنی شعور' روزمرہ کی زندگی اور اس کے معمولات' اور عام آدمی کی سرگرمیوں سے تھا- یہ موضوعات نئے تھے' اور انہوں نے نہ صرف یورپی تاریخ بلکہ غیر یورپی تاریخ کو ایک نئی جہت اور زاویہ دیا- کیونکہ اٹھارویں صدی تک خود یورپی تاریخ بھی سیاست تک محدود تھی-

آنالز (Annales) مکتبہ فکر کے تحت تاریخ کم سے کم غائیت (یہ نظریہ کہ کائنات کے تمام تغیرات کسی مقصد کے تحت واقع ہوتے ہیں- انگریزی میں اس کے لئے Teleology کی اصطلاح ہے اور وگ (Whigs) انگلستان کی سیاسی جماعت جو قدرے لبرل خیالات کی ترجمانی کرتی تھی' بمقابلہ ٹوری Tory پارٹی کے) نقطہ نظر سے دور ہوتی چلی گئی- اب مورخ اس بات کا مطالعہ کرنے لگے کہ کس ادارے کا ارتقاء کن کن مراحل میں ہوا- تبدیلی کے ساتھ ساتھ تسلسل کی بھی اہمیت ہو گئی- لہٰذا اب تاریخ میں یورپ تبدیلی کی علامت بن کر ابھرا اور جب کہ ایشیا تسلسل کی- اس لئے ان دونوں کی مخالفت کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں رہی- اس نقطہ نظر میں قومی ریاست تاریخی تجزیہ میں اہم مرکزی یونٹ نہیں رہی- اس طرح سے کولونیل طاقت اور نوآبادیات کی مخالفت بھی زیادہ اہم نہیں رہی- اب نئے نقطہ نظر میں گاؤں' شہر' علاقے اور سماجی گروپوں پر مطالعہ ہونے لگا اس نے قوم پرستوں اور نوآبادیات کے حامیوں میں تلخی کو

کم کر دیا۔ امریکی مورخوں کی تحقیقات کی وجہ سے بھی تاریخ کے مضمون میں تبدیلی آئی' کیونکہ ان کے تاریخ کے شعبے یورپ کے مقابلہ میں تنگ نظر نہیں تھے' اس سبب سے انہوں نے ایشیا و افریقہ کی تاریخ نویسی میں زیادہ اہم کردار ادا کیا۔ سابق نو آبادیاتی ملکوں نے بھی اپنے تاریخ کے شعبوں کی تشکیل نو کی۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ایک لمبے عرصے تک مغربی مورخوں نے اپنی برتری کو قائم رکھا' کیونکہ تعلیم و تربیت کے اعتبار سے انہیں زیادہ اچھے مواقع ملے تھے اور یورپ میں محفوظ دستاویزات بھی ان کی پہنچ میں تھیں جب کہ نو آبادیات کے مقامی حکمراں طبقے تاریخ سے زیادہ دوسری چیزوں سے دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک معاشیات اور قوم کی تعمیر زیادہ اہم مسائل تھے' کیونکہ اس سے ملک و معیشت کو فائدہ تھا' جب کہ تاریخ نویسی میں اسے کوئی فائدے نظر نہیں آتے تھے۔

اس تمام عمل کی وجہ سے ایک عجیب و غریب صورت حال پیدا ہوئی۔ ایک طرف تو تاریخ نویسی پر پہلے سے زیادہ یورپ کے گہرے اثرات ہوئے۔ ایشیا و افریقہ کے اکثر مورخ یورپ آنے لگے تاکہ یہاں وہ تاریخ کا مطالعہ کرکے اعلیٰ تعلیم مکمل کریں۔ جب انہوں نے مغربی دستاویزات کا مطالعہ کیا تو انہوں نے غیر شعوری طور پر مغربی ماڈل کو تاریخ کے مطالعہ اور تاریخ کو لکھنے کے لئے منتخب کر لیا۔ یہ ایسے ہی ہوا جیسا کہ جاپانیوں نے میجی انقلاب کے بعد اس پالیسی کو اختیار کیا تھا کہ مغرب سے علوم سیکھنا چاہئیں۔ (4) انہیں اپنی تہذیب میں سے اس سلسلہ میں کوئی مدد نہیں ملی۔ دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ تاریخ کے بارے میں ان کا نقطہ نظر بالکل مختلف رہا اور وہ انتہا کی حد تک مغرب کے مخالف رہے۔ نئی اقوام کو ایک اچھے مفید ماضی کی ضرورت تھی جو کہ قومی اور نو آبادیات کا مخالف ہو (5) لہٰذا سوال صرف یہ نہیں تھا کہ مغربی اور نو آبادیاتی تاریخ نویسی میں باہم تصادم ہے۔ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر سوال یہ تھا کہ دنیا کی تاریخ میں مغرب کو کہاں جگہ دی جائے؟ یورپ کے مورخ خود بھی تاریخ نویسی میں یورپی مرکزیت کے (Euroentric) نقطہ نظر کو چیلنج کر رہے تھے۔ ایک نئی بحث کا آغاز اس وقت ہوا کہ جب سابق نو آبادیاتی ملکوں میں یہ سوال اٹھایا گیا کہ ان کی پس ماندگی کا

ذمہ دار کون ہے؟ یہ امید کہ آزادی کے بعد نوآبادیات ترقی کریں گی' اس وقت ختم ہونا شروع ہوئی کہ جب معاشی و سماجی مسائل کم ہونے کے بجائے بڑھتے رہے جس کی وجہ سے یہ واضح ہو گیا کہ یہ مسائل وقتی نہیں بلکہ ان کی جڑیں گہری اور مضبوط ہیں۔ اس نے امید کو مایوسی میں تبدیل کر دیا کہ جس کے بارے میں اے۔ جی۔ ہاپکنس (A. G. Hopkins) نے اپنی بات کو اس طرح بیان کیا ہے۔ (6) کہ اس مرتبہ مخالفت کولونیل ازم اور قوم پرستی کے درمیان نہیں بلکہ یہ دائیں و بائیں بازو کے نظریات کے درمیان ہے۔ خود مغربی دنیا میں کولونیل ازم پر نومارکسی تنقید مقبول ہو گئی۔

چنانچہ 1945ء کے سمندر پار کی تاریخ کی ترقی جدلیاتی عمل کے تحت ہوئی۔ اول اول غیر یورپی تاریخ نویسی نے خود کو مغربی اثرات سے آزاد ہونے کی تحریک چلائی' جس کی وجہ سے ایشیا و افریقہ کے ملکوں میں تاریخی تحقیق و تفتیش بھرپور طریقے سے ارتقاء پذیر ہوئی۔ ان غیر یورپی ملکوں نے اپنے ماضی کو دریافت کر کے اس کی اپنے انداز میں تعبیر و تفسیر کی۔ لیکن اس کی وجہ سے ان کی تاریخ نویسی میں ایک نئے قسم کا مسئلہ بھی پیدا ہوا۔ آج ہر ایک اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ ایشیا و افریقہ کے ملکوں کی اپنی تاریخ ہے' اور یہ بھی اسی طرح سے دلچسپ اور بھرپور ہے جیسی کہ یورپ کی۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم اس مرحلہ پر رک جائیں۔ اور عالمی تاریخ کو اس طرح سے سمجھیں کہ یہ علاقائی تاریخوں پر مبنی تاریخ ہے۔ لیکن بہت سے مورخ اس موقف کے حامی ہیں کہ ہمیں اس مرحلہ سے آگے بڑھنا ہے اور اس سے زیادہ مطالعہ کرنا ہے' کیونکہ تحقیق و تفتیش کے نتیجہ میں مختلف تہذیبیں ایک دوسرے سے مل گئی ہیں۔ اس وجہ سے سمندر پار ملکوں کی تاریخ کے لئے ضروری ہے کہ اس عالمی دنیا کے تناظر میں اپنا مقام تلاش کر کے اس کا تعین کرے۔ اگرچہ یہ ایک مشکل اور امنگوں بھرا کام ہے' مگر بقول فرنانڈ بروڈل (F. Braudel) اس کام کو پورا کرنے کے لئے امنگوں سے بھرپور مورخوں کی ضرورت ہے۔ (7) اس سلسلہ میں اس تاریخ سے راہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے جو کہ تین دہائیوں کے اندر یورپی امپیریل ازم اور فتوحات پر لکھی گئی ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم یورپی توسیع پسندی کی تاریخ کا جائزہ لیں' ہم مناسب

سمجھتے ہیں کہ اول اس حیران کن ترقی کو دیکھیں جو موجودہ دور میں ایشیا و افریقہ کی تاریخ نویسی میں ہوئی ہے۔ (8)

ایشیا و افریقہ کی تاریخ

ہندوستان اور انڈونیشیا ان دونوں ملکوں میں جدید تاریخ نویسی کو روشناس کرانے والے نوآبادیاتی حکمران تھے۔ ہندوستان میں 1784ء میں رایل ایشیاٹک سوسائٹی کے قیام کو اس کی ابتداء کہا جا سکتا ہے ہندوستان کے بارے میں برطانوی تاریخ نویسی بہت زیادہ اینگلو نقطہ نظر کی حامی تھی۔ جیسا کہ ایک مرتبہ نہرو نے انگریزوں کے بارے میں کہا تھا کہ : انگریزوں کے نزدیک ہندوستان کی تاریخ اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب کہ وہ یہاں آئے۔ اس سے پہلے جو کچھ ہوا' وہ ان کے آنے کے لئے الوہی طاقت کی طرف سے تیاریاں تھیں تاکہ ان کے آنے کے بعد الُوہی مقاصد کی تکمیل ہو سکے۔ (9) لیکن ہندوستان کے دانشورانہ ماحول میں تاریخی تحقیق اور مطالعہ کا شوق پیدا ہوا۔ انیسویں صدی میں نوآبادیاتی تاریخ کے رد عمل میں کہ جو اہل ہندوستان کے لئے حقارت سے پر تھا' ہندوستان کی اپنی آزاد اور خودمختار تاریخ نویسی پیدا ہوئی۔ انیسویں صدی کے آخر میں' قومی تحریکوں کے نتیجہ میں اور 1920ء اور 1930ء کی دہائیوں میں' پروفیشنل مورخوں کا ایک گروہ وجود میں آ چکا تھا۔ ان مشہور مورخوں میں آر۔ کے۔ مکرجی' اور آر۔ سی۔ مو جمدار قابل ذکر ہیں۔ لہٰذا جب ہندوستان 1947ء میں آزاد ہوا تو پروفیشنل بنیادوں پر تاریخ نویسی کی حیثیت مستحکم ہو چکی تھی۔ تقسیم ہند کی وجہ سے بھی تاریخ نویسی کو ایک نیا جذبہ ملا' لوگوں میں مقبول عام اور نصاب کی کتابوں کی مانگ بڑھ گئی۔ حکومت نے بھی جدید تاریخ خصوصیت سے' قومی تحریک پر تحقیق کی سرپرستی کی۔ 1952ء میں ہندوستان کی حکومت نے تحریک آزادی پر تاریخ لکھنے کو کہا۔ آر۔ سی۔ مو جمدار کو اس پروجیکٹ کا ڈائریکٹر مقرر کیا گیا۔ لیکن تحقیقات کے نتیجہ میں مو جمدار کے نتائج حکومت کی توقعات سے مختلف تھے۔ لیکن اس نے اپنے نقطہ نظر کے مطابق اپنی تاریخ کو شائع کرایا۔ قومی متھ کو توڑنے کی اس روایت سے اندازہ ہوتا ہے

کہ ہندوستان میں تاریخ نویسی پروفیشنل طور پر پختہ ہو چکی تھی۔ (10) برطانوی مورخ اب بھی ہندوستان کی تاریخ لکھنے میں' اگرچہ راہنما کردار تو نہیں' مگر اہم کردار ضرور ادا کر رہے ہیں۔ ہندوستانی مورخ اس عرصہ میں اپنی اہمیت کو تسلیم کرا چکے ہیں۔ کیمرج اکنامک ہسٹری آف انڈیا' اور نیو کیمرج ہسٹری آف انڈیا' اس کا بہترین اظہار ہیں۔ انڈونیشیا میں اس سے مختلف قسم کا ڈویلپمنٹ ہوا۔ بمقابلہ ہندوستان کے ان کے ہاں یونیورسٹی کے تعلیم و تربیت یافتہ لوگ کم تھے' خصوصیت سے نوآبادیاتی دور میں پروفیشنل مورخوں کا تو وجود نہ ہونے کے برابر تھا۔ ان کی قومی تحریک بھی ہندوستان کے مقابلہ میں کمزور تھی۔ ان کے قومی راہنما اپنے قومی جذبات کا اظہار علمی تقریروں کے بجائے ادب کے ذریعہ کیا کرتے تھے۔ لہٰذا آزادی سے قبل انڈونیشیا میں کوئی پروفیشنل مورخ نہیں تھا۔ آزادی کے بعد حکومت نے ماضی کے مطالعہ پر زور تو دیا' مگر سیاسی تناظر میں (اس میں نظریاتی دباؤ بہت زیادہ تھے)۔ 1957ء میں مورخوں کی پہلی قومی کانگرس کا انعقاد ہوا۔ اس میں یہ بات واضح ہو کر آ گئی کہ اب تک کس قدر کم تحقیقی کام ہوا ہے۔ لیکن اس کے بعد سے تاریخ کو بحیثیت اہم شعبہ علم کے سنجیدگی سے لیا گیا اور اس کو آگے بڑھایا گیا۔ اس میں جس اہم شخصیت نے کردار ادا کیا وہ سارتونو کارتو دریدو (Sartono Karto drido) تھا اس نے تاریخ کے علم سے متاثر ہو کر' ایک نئے سماجی علوم کو روشناس کر دیا کہ جس نے دیہاتی تاریخ پر زیادہ توجہ دی۔ (11)

یہ انڈونیشیا کی تاریخ نویسی تھی کہ جس نے ایشیا کی تاریخ میں "ایشیا کی مرکزیت" کے نقطہ نظر کو روشناس کرا کے ایک دلچسپ بحث کا آغاز کیا' جون باسٹن (John Bastin) نے 1959ء میں کوالالمپور میں اپنے افتتاحیہ لیکچر میں جو کہ "جدید ساؤتھ ایسٹ ایشیا کی تاریخ" پر تھا اس نے اس بحث میں ایک نئی جان ڈال دی۔ (12) اگرچہ یہ سوال اس سے پہلے اٹھایا جا چکا تھا اور جے۔ سی۔ وان لیور (J. C. Van Leur) نے اپنے مقالہ "ایشیا کی تجارت" میں جو 1934ء میں چھپا تھا۔ (13) اس نکتہ کو اٹھایا تھا۔ لیور 34 سال کی عمر میں جاوا کی سمندری جنگ میں مارا گیا' لیکن اس کی تحقیق نے انڈونیشیا اور ایشیا کی تاریخ پر گہرے اثرات چھوڑے۔ اس کے کام کی اوریجنلٹی دو

چیزوں میں ہے : ایک تو اس نے یورپ کی مرکزیت والے نقطہ نظر کو ترک کر دیا؛ دوسرے اس نے سوشیالوجی کے اصولوں کو تاریخ پر منطبق کیا۔ اس نے خالصتاً نوآبادیاتی نقطہ نظر کے خلاف ردعمل کا اظہار کیا کیونکہ یہ واقعات کو مسخ کر کے تاریخی حقائق کو نظرانداز کر دیتا ہے۔ اس نے لکھا کہ : "بہت سے مورخ ایشیا کو ڈچ حکمرانوں کی نظر سے دیکھتے ہیں' یعنی جہاز کے عرشہ سے' قلعہ کی فصیل سے یا تجارتی کوٹھی کی اونچی گیلری سے۔" (14)

لیور کی تنقید اگرچہ بہت بنیادی ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ بہت عمومی بھی ہے۔ تاریخ کو جس طرح سے ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے وہ اس پر بھی اعتراض کرتا ہے اور اس پر بھی کہ اس تقسیم میں ایشیا کو کہاں رکھا جاتا ہے۔ مثلاً اپنے ایک مشہور آرٹیکل میں کہ جس میں وہ ادوار کے ناموں کا تجزیہ کرتا ہے۔ اس میں لکھتا ہے کہ آخر یہ "اٹھارویں صدی" کا لیبل انڈونیشیا کی تاریخ پر کس طرح چسپاں کیا جا سکتا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ اس صدی میں جو اہم تبدیلیاں یورپ میں ہوئیں' وہ انڈونیشیا کی تاریخ میں نہیں ہوئیں۔ 1800ء تک یہ ایشیا کا ایک حصہ تھا۔ (15)

اس کے بعد ہم لیور کے دوسرے اہم حصہ کی جانب آتے ہیں' یعنی سوشیولوجی کے نظریات کا استعمال' خصوصیت سے میکس ویبر کے افکار کا۔ مثلاً اس نے ویبر کے "کسانوں کا کلچر" "سرپرستانہ بیوروکریسی والی ریاستیں" "پھیری والوں کی تجارتی سرگرمیاں" ان تصورات کو انڈونیشیا کی تاریخ پر منطبق کر کے یہ ثابت کیا کہ ایشیا کی تاریخ بھی عالمی تاریخ کا ایک حصہ ہے' لیکن اس کا اپنا کردار ہے۔ اس طریقہ کی وجہ سے یہ ممکن ہے کہ مختلف ثقافتوں کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کے ساتھ انصاف کیا جائے۔ یہ نہیں کہ ان کو نظرانداز کر دیا جائے' یا انہیں کسی کیٹیگری میں ڈال کر عمومی سا تبصرہ کر دیا جائے۔ یا ان پر اس انداز سے بحث کی جائے کہ وہ اجنبی اور بالکل نہ سمجھ میں آنے والی چیز بن جائے۔

ایشیا کی تاریخ نویسی میں یورپ کا کردار' خصوصیت سے آزادی کے بعد انتہائی اہم ہو گیا ہے۔ اس ضمن میں دو مکتبہ ہائے فکر قابل ذکر ہیں : ایک وہ جو کمی کے قائل ہیں

(Minimalists) اور دوسرے وہ جو جذباتی ہیں۔ کمی کے حامی ایشیا کی تاریخ میں یورپ کے کردار کو کم سے کم کر کے پیش کرتے ہیں اور یہاں تک چلے جاتے ہیں کہ اس کے اثرات نہ ہونے کے برابر ہیں۔ جب کہ جذباتی مکتبہ فکر کے مورخ یورپ کے جرائم اور بدعنوانیوں کی لمبی فہرست پیش کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں نقطہائے نظر ایک دوسرے کی ضد ہیں' مگر کبھی یہ دونوں کسی ایک مورخ کی تحریر میں مل جاتے ہیں (مثلاً ڈچ اسکالر ڈبلو۔ ایف۔ ور تھائم (W. F. Wertheim) اور ہندوستانی مورخ کے۔ ایم۔ پانیکر) (16) اس وجہ سے یہ بحث اب تک واضح ہو کر سامنے نہیں آ سکی ہے' بلکہ اس نے تاریخ کے مفاہیم کو اور زیادہ پیچیدہ بنا دیا ہے۔ لیکن یہ دو سوال کہ: "کیا مغربی اثرات منفی تھے یا مثبت؟" "کیا ان کا اثر گہرا تھا یا سطحی؟" یہ دونوں سوالات اب تک بحث و مباحثہ کا موضوع ہیں' مگر کیوں؟ کیونکہ ہمارے لئے یہ بہت ضروری ہے کہ ہم زمانہ حال کو سمجھنے کے لئے ماضی کو اور اس کی مختلف تاویلات کو سمجھیں۔

انیسویں صدی میں ایشیا کی تاریخ کے بارے میں یہ یورپی تصور برابر بڑھتا رہا کہ یورپ برتر و افضل ہے اور ایشیا پس ماندہ اور بچھڑا ہوا ہے۔ ایشیا کی تہذیبوں کے بارے میں اب جو عزت و احترام پیدا ہوا ہے یہ بہت زیادہ نیا ہے۔ بمقابلہ ایشیا کے افریقہ کے براعظم کی طرف یورپی نقطہ نظر تو اور بھی زیادہ حقیر تھا' یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ براعظم تاریخی طور پر صفر ہے اور اس میں جو لوگ رہتے ہیں نہ تو ان کی کوئی تاریخ ہے اور نہ ہی ان لوگوں نے کوئی تہذیب و تمدن پیدا کیا ہے۔ اس نقطہ نظر کی پوری تشکیل ان لیکچرز میں نظر آتی ہے کہ جو اب 1830ء میں ہیگل نے یینا (Jena) میں دیئے تھے اور جو "فلسفہ تاریخ" کے عنوان سے چھپ چکے ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ: "اس نقطہ پر ہم افریقہ کو چھوڑتے ہیں۔ آگے چل کر اس کا ذکر کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سب کو معلوم ہے کہ افریقہ کے بارے میں ہماری جو فہم ہے وہ یہ ہے کہ یہ غیر تاریخی خطہ ہے۔ اس کی روح ابھی تک نامکمل ہے۔ یہ ابھی تک ان حالات میں الجھی ہوئی ہے کہ جن کا تعلق فطرت سے ہے۔ لٰہذا اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ عالمی تاریخ کی دہلیز پر کھڑی ہے:۔ (17)

مارکس پر ہیگل کا اثر بہت زیادہ تھا۔ اس لئے ہمیں کلاسیکل مارکسی تحریروں میں یہی نقطہ نظر پوری طرح سے نظر آتا ہے۔ اس کی آخری گونج ہمیں ہنگری کے مارکسی مورخ اینڈرے سک (Endre Sik) کے ہاں سنائی دیتی ہے کہ جو افریقی تاریخ کا ماہر ہے۔ 1966ء میں اس نے لکھا کہ:

> یورپیوں کے رابطہ میں آنے سے پہلے افریقہ میں رہنے والی اکثریت وحشی اور غیر متمدن طرز زندگی کی حامل تھی۔ بلکہ ان میں سے کچھ تو بربریت و وحشی پن کی اسٹیج سے بھی نیچے تھے۔ ان میں سے کچھ تو کم اور کچھ مکمل طور پر دنیا سے کٹے ہوئے تنہائی میں زندگی گذار رہے تھے۔ اگر ان کا کسی سے رابطہ تھا تو یہ کہ ہمسایہ قبائل سے جنگ و جدل کی جائے۔ ریاست نام کی کسی چیز سے افریقہ کے لوگ ناواقف تھے۔ نہ ہی ان کے ہاں طبقوں کا کوئی وجود تھا۔ یہ دونوں مستقبل میں کسی وقت وجود میں آنے کا انتظار کر رہے تھے۔ اس لئے یہ حقیقت سے بہت دور ہے کہ ان کی تاریخ کے بارے میں بات کی جائے۔ کیونکہ سائنسی انداز میں دیکھا جائے تو ان کی تاریخ اس وقت تشکیل ہونا شروع ہوئی کہ جب یورپی حملہ آور یہاں آئے۔ (18)

بہرحال یہ بات تو صاف ہے کہ اس قسم کی رائے دنیا میں صرف مارکسی مورخوں کی ہی اجارہ داری نہیں ہے' کیونکہ سک کی کتاب کی اشاعت سے ایک سال پہلے آکسفورڈ یونیورسٹی کے ماڈرن تاریخ کے ریگیس (Regius) پروفیسر ایچ۔ آر۔ ٹریور روپر (H. R. Trevor Roper) نے افریقہ اور انگلستان کی تاریخ کا مقابلہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ افریقہ کی تاریخ: "گلوب کے کچھ حصوں میں ہے کہ جن کا دوسروں سے کوئی رابطہ و تعلق نہیں ہے' اس میں وحشی قبائل خوبصورت ماحول میں ایک ایسی گردش میں مصروف ہیں کہ جس سے کوئی نتائج برآمد نہیں ہوتے ہیں۔" (19)

لیکن بیس سالوں کے اندر اندر صورت حال تبدیل ہو گئی۔ اب کوئی بھی صحیح

الدماغ آدمی اس پر بحث نہیں کرے گا کہ افریقہ کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ آکسفورڈ میں بھی نہیں۔ افریقہ کی تاریخ کا ڈویلپمنٹ انتہائی حیران کن اور شاندار ہے۔ بلکہ یہ کہا جائے تو درست ہو گا کہ 1920ء اور 1930ء کی دہائیوں میں سماجی اور معاشی تاریخ کے وجود میں آنے کے بعد افریقہ کی تاریخ کی تشکیل سب سے زیادہ دلچسپ' توانائی سے بھرپور' متحرک اور نئے خیالات سے پر ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جرنل آف افریکن ہسٹری' آنالز (Annales) کے بعد سب سے زیادہ جدید و اختراعات کی حامل ہے۔ تاریخ نویسی میں ان دونوں کا باہمی مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ آنالز مکتبہ فکر کے مورخوں نے ایسے سوالات اٹھائے کہ جو اس سے پہلے نہیں اٹھائے گئے تھے اور جن کے جوابات روایتی ماخذوں میں نہیں تھے۔ اس لئے ضروری تھا کہ نئے ماخذوں کو دریافت کیا جائے اور ایسی نئی ٹیکنیکوں کو استعمال کیا جائے کہ جن سے روایتی ماخذوں کی نئی روشنی میں تجزیہ کیا جا سکے۔ اسی قسم کی صورت حال سے افریقہ کی تاریخ دوچار تھی۔ ماخذوں کی کمی تھی' کم از کم وہ ماخذ کہ جو روایتی تھے۔ ثقافتی وجوہات کی بنا پر افریقیوں نے یورپیوں کے مقابلہ میں بہت کم تحریری مواد چھوڑا' اور وہاں کی آب و ہوا کی وجہ سے ہم تک بہت کم اپنی صحیح شکل میں پہنچا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بہت سے ماخذ افریقہ سے باہر کے تھے۔ ان میں یونانی' رومی اور عرب سیاح' اور جغرافیہ دان تھے' یا یورپی تاجر اور منتظمین۔ اس لئے اگر فنی طور پر دیکھا جائے تو یہ تاریخ کے زمانہ سے پہلے کے عہد کی تاریخ ہے (یا علم الاقوام کی تاریخ ہے۔ جیسا کہ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے) (20)

لیکن ماخذوں کی اس کمی ہی نے تاریخ نویسی کی ٹکنیک اور طریق کار کو جدید بنانے' اور اس کی ترقی میں بھرپور کردار ادا کیا۔ اگر روایتی ماخذ موجود نہیں تو اس صورت میں ماضی کو دوسرے ذرائع سے دریافت کیا جانا چاہئے۔ لہٰذا یہاں بھی اس طریق کار کو اپنایا گیا کہ جو آنالز مکتبہ فکر کے مورخوں نے نئی تاریخ کو لکھنے میں اختیار کیا تھا۔ ان دونوں نے آثار قدیمہ' نقشہ سازی' لسانیات' اور ناموں کے ذریعہ معلومات اکٹھی کیں۔ افریقہ کی تاریخ نویسی میں علم بشریات نے بھی نمایاں رول ادا کیا' یہاں تک

کہ مورخ اور ماہر علم بشریات کے درمیان زیادہ فرق نہیں رہا۔

لیکن ان سب سے زیادہ جس مشہور ٹکنیک کو افریقہ کی تاریخ کے ایک ماخذ کے طور پر استعمال کیا گیا وہ زبانی روایات تھیں۔ اس سلسلہ میں زبانی یا اورل (Oral) تاریخ پر عہد ساز کتاب یان وان سینا (Jan Van Sina) کی ہے کہ جو 1961ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کا فرانسیسی سے انگریزی ترجمہ 1965ء میں چھپا۔ اس نے افریقہ کی تاریخ پر بڑا گہرا اثر ڈالا۔ (21) وان سینا نے زبانی تاریخ کو محفوظ رکھنے کے لئے زبانی روایات کے استعمال کا تنقیدی طریقہ کار متعین کیا اور پھر اسے سنجیدہ تاریخی تجزیہ میں استعمال کرنے کے لئے نشاندہی کی۔ اس نے زبانی روایات کو پانچ کیٹیگریز میں تقسیم کیا (فارمولا_ شاعری- فہرست- کہانیاں- شرحیں) پھر ان کو بھی مختلف اقسام میں تقسیم کیا گیا۔ اس کی دلیل تھی کہ زبانی روایات کو بعینہٖ تسلیم نہیں کرنا چاہئے' بلکہ انہیں تنقید کی کسوٹی پر پرکھ کر اختیار کرنا چاہئے۔ خصوصیت سے اس پر توجہ دینی چاہئے کہ اس کا سماجی اثر کیا ہوا؟ اس کی کلچرل قدر و قیمت کیا ہے؟ اور اس کے لکھنے والے کون لوگ ہیں؟ جہاں تک ممکن ہو اس کی صداقت کو دوسرے ذرائع سے بھی پرکھنا چاہئے' مثلاً آثار قدیمہ کی دریافتوں' یا تحریری مواد سے۔ اگرچہ کچھ مورخ اور ماہر علم بشریات زبانی روایات کے استعمال کو شک سے دیکھتے تھے' اور یہ دلیل دیتے تھے کہ وان سینا کی علمی قابلیت اپنی جگہ' مگر اس نے زبانی روایات کے استعمال پر کچھ زیادہ ہی زور دیا ہے۔ لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ زبانی روایات کے استعمال نے افریقہ کی تاریخ کو بڑی حد تک متاثر کیا۔ (22)

لیکن یہ حقیقت ہے کہ چاہے زبانی تاریخ اور روایات نے' اور غیر روایتی ماخذوں نے افریقہ کی تاریخ نویسی میں جو بھی کردار ادا کیا ہو' مگر اس سے انکار نہیں کہ جہاں تک تحریری مواد کا تعلق ہے افریقہ اس سلسلہ میں بے انتہا محرومی کا شکار ہے۔ اگرچہ یہ بات یورپی تاریخ کے کچھ حصوں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے کہ جہاں دستاویزات اور تحریری ریکارڈز کی کمی ہے۔ یہی صورت حال امریکی تاریخ کی دریافت سے پہلے کی ہے' یا آسٹریلیا کی' لہٰذا اس سلسلہ میں افریقہ کی مثال کوئی نئی نہیں ہے۔

لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ یورپ کے مقابلہ میں افریقہ کی تاریخ کو مکمل کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔ ایک ایسی تاریخ کہ جو سلسلہ وار تمام واقعات کو جوڑے ہوئے ہو' بڑا مشکل کام ہے۔ اس وقت یورپ میں ساختیاتی اور لمبے دورانیہ والی اپروچ تاریخ میں بڑی مقبول ہے۔ لیکن یہ دیگر طریقوں کی مانند ایک طریقہ ہے۔ افریقہ کی ساختیاتی تاریخ میں صرف یہی ایک امکان رہ جاتا ہے کہ جسے اختیار کیا جائے۔ (23)

پچھلی دہائیوں میں بہت سے افریقی مورخ انٹرنیشنل فورم پر آئے ہیں۔ ان کا رول آہستہ آہستہ اہمیت اختیار کر رہا ہے۔ لیکن اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ افریقہ کی تاریخ کی ترقی اور مقبولیت میں یورپی اور امریکی مورخوں کا بڑا حصہ ہے۔ خصوصیت سے برطانوی مورخوں کا۔ جب جرنل آف افریکن ہسٹری کا پہلا شمارہ 1961ء میں منظر عام پر آیا تو اس کے بارے میں ٹرینس رینجر (Terence Ranger) نے کہا کہ یہ ایک منشور' چارٹر' پروگرام ہے یہ افریقہ کی تاریخ کی ایک کھڑکی ہے۔ (24) رولینڈ اولیور (Roland Oliver) نے لندن اسکول آف اورنٹیل اینڈ افریکن اسٹڈیز کے سیمینار کے بارے میں کہا کہ یہ "افریقہ کی تاریخ کو دنیا کے سامنے پیش کرنے کا ایک اہم ادارہ ہے۔" (25) اولیور اور فیگ (Fage) کی کتاب "اے شورٹ ہسٹری آف افریکا" کی ایک ملین سے بھی زیادہ کاپیاں فروخت ہوئیں۔ شاید افریقہ کی تاریخ پر لکھی گئی یہ سب سے زیادہ مقبول کتاب تھی۔

اگرچہ فرانسیسی مورخوں نے بھی اس سلسلہ میں اہم کام کیا ہے۔ مگر بمقابلہ برطانوی مورخوں کے کم۔ 1961ء میں ہنری برن شوگی (Henri Brun Schogi) کو جو کہ مارک بلوخ اور لوسیس فیبرے کا شاگرد تھا اسے فرنانڈ برودل نے اسٹرس برگ یونیورسٹی سے پیرس بلایا تاکہ وہ وہاں افریقی تاریخ کو روشناس کرائے۔ اس کا سیمینار افریقی اور فرانسیسی اسکالرز کے لئے ایک ادارہ ہو گیا کہ جہاں وہ آپس میں ملتے تھے۔ ایوی پرسون (Yves Person) کی عہد ساز اور جدت سے بھرپور سموری (Samori) کی تاریخ بہت مقبول ہوئی۔ کیتھرائن وڈرووچ (Catherine Vidrovitch) نے نہ صرف افریقہ کی تاریخ پر کتابیں لکھیں بلکہ اس مضمون کو یونیورسٹی آف پیرس میں

روشناس کرایا۔ (26) اس کے بعد سے فرانس کی دوسری یونیورسٹیوں میں یہ مضمون پڑھایا جانے لگا۔ افریقہ کے کافی طالب علموں نے فرانس کی یونیورسٹیوں سے افریقہ کی تاریخ میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگریاں لیں۔

اس سلسلہ میں امریکی جامعات کی خدمات بھی قابل ذکر ہیں' خاص طور سے ییل (Yale)' یونیورسٹی آف کیلفورنیا لاس اینجلز اور سب سے زیادہ میڈیسن (وس کاسن)۔ جن امریکی مورخوں نے افریقہ کی تاریخ پر تحقیق کی ان میں سے اکثر کرٹن (Curtin) واسینا اور میڈیسن کے طالب علم تھے۔ اس وقت افریقی تاریخ کے اہم شعبے خود افریقہ کی یونیورسٹیوں میں موجود ہیں (جیسے نائیجریا' کینیا اور زائر) یورپی تسلط کا دور تقریباً ختم ہو چکا ہے۔

لہٰذا اب ایشیا افریقہ کی تاریخ سے متعلق یہ بحث بیکار ہو چکی ہے کہ کیا اس کی تشکیل ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس میدان میں نہ صرف یہ کہ یورپیوں کی برتری ختم ہو گئی ہے' بلکہ نئی تحقیق نے تاریخ نویسی ہی کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ اب نوآبادیاتی اور قوم پرستی کے مکتبہائے فکر کے درمیان بحث صرف سیاسی فریم ورک میں ہو سکتی ہے' کیونکہ تاریخ کے دوسرے پہلوؤں میں ہمیں دوسرے طریقے کار نظر آتے ہیں۔ سماجی تاریخ کو اب گاؤں' علاقہ' اور نسلی گروپ کی بنیاد پر دیکھا جا رہا ہے۔ کلچرل تاریخ کا اب قومی ریاست سے بھی زیادہ وسیع تناظر میں تجزیہ کیا جا رہا ہے۔ اس سلسلہ میں اب ہندو' جاوینی یا عالم اسلام کی اصطلاحات زیادہ برمحل ہیں۔ معاشی تاریخ کو اب بڑے علاقوں میں تقسیم کر کے دیکھا جا رہا ہے جیسے بحرہند' جنوب مشرقی ایشیا' یا عالمی معیشت۔ اس قسم کی اپروچ کے ساتھ کولونیل بمقابلہ اینٹی کولونیل کی بحث اب زیادہ مفید اور قابل فہم نہیں رہی ہے۔

تو کیا اس کا یہ مطلب ہوا کہ کولونیل ازم کا سمندر پار کی تاریخ پر جو اثر تھا وہ ختم ہو گیا اور مغربی و غیر مغربی رویوں کے درمیان توازن پیدا ہو گیا ہے؟ ایسا نہیں ہے۔ دیکھا جائے تو دو باتوں کی وجہ سے اب تک مغربی تسلط باقی ہے اول تو یورپی توسیع پسندی اور فتوحات کے نتیجہ میں' کتابوں' دستاویزات اور دوسرا تاریخی مواد جو کہ سمندر

پار کی تاریخ سے متعلق ہے' وہ بڑی تعداد میں یورپ لایا گیا اور اب یہ یورپ کے آرکائیوز اور لائبریریوں میں محفوظ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اپنی تاریخ اور ماضی کے مطالعہ کے لئے غیریورپیوں کو یورپ آنا ہو گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ کولونیل ازم کے زیر اثر' مغربی دنیا میں یہ روایت مستحکم ہوئی کہ غیر مغربی ملکوں کی تاریخ اور تہذیب و تمدن پر تحقیق کی جائے۔ یہ روایت اب تک تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔ اس کے مقابلہ میں عملی طور پر کوئی ایشیائی اور افریقی مورخ نہیں کہ جنہوں نے یورپ اور اس کے معاشرے کا مطالعہ کیا ہو۔ جب تک مغرب کے پاس اس کے مستشرقین ہیں' اور مشرق کے پاس کوئی مغربین (Occidentalists) نہیں۔ اس وقت تک کسی حقیقی توازن کی امید نہیں ہو سکتی ہے۔

توازن کو برقرار رکھنے کی غرض سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایشیا و افریقہ کی تاریخ نویسی کی ترقی ایک فطری اور اہم تقاضہ تھی۔ لیکن یہ بات ہمیں سوچنے پر بھی مجبور کرتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ افریقہ اور ایشیا کی تاریخیں ایک لحاظ سے خودمختار ہیں۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ 1500ء سے ان کی تاریخ یورپ سے وابستہ ہو گئی ہے۔ ایشیا کی تاریخ اب یورپ کی تاریخ کے ایکسٹنشن (Extensions) کا حصہ نہیں رہی' بلکہ اس کی حیثیت اس سے زیادہ ہے۔ لیکن پھر بھی یہ یورپ کی تاریخ سے بالکل کٹ کر نہیں رہ سکتی ہے۔ اس وقت جدید تاریخ میں جو نئے ڈویلپمنٹس ہو رہے ہیں وہ یہ ہیں : ان تمام تہذیبوں اور معاشیاتی نظاموں کو کہ جو اب تک علیحدگی میں تھے انہیں باہمی رابطوں کے ذریعہ ایک کڑی میں مربوط کیا جائے۔ یہ "جدید عالمی سسٹم" (والر اسٹائن) (Wallerstein) یا "جدیدیت کی تہذیب" (آئزن اسٹاؤ---- Eisenstadt) کی شکل میں وجود میں آ چکا ہے۔ اب کوئی بھی تاریخی عمل کو محض تاریخ کے چند حصوں کو مطالعہ کرکے نہیں سمجھ سکتا ہے۔ کیونکہ اس کوشش میں وہ تاریخی عمل کے مرکزی حصہ کو فراموش کر دے گا۔ اب عالمی تاریخ یورپ یا ایشیا کی تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی اس کو مختلف اور علیحدہ علاقوں اور ملکوں کی ترقیوں کے نتیجہ کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ اس مسئلہ کو مزید سمجھنے کے لئے ہم ضروری خیال کرتے

ہیں کہ یورپ کی توسیع و فتوحات اور پھر نو آبادیات کے خاتمہ کے عمل کا تجزیہ کریں۔

توسیع اور رد عمل

یورپ کی توسیع کا مطالعہ بیرونی و اندرونی عناصر سے متاثر ہوا ہے۔ جس طرح تیزی سے کولونیل ایمپائر کا زوال ہوا' اس نے اس سوال کو پیدا کیا کہ کیا ماضی میں یورپی طاقتیں واقعی سیاسی و معاشی طور پر مستحکم تھیں؟ اور پھر امریکہ کا عروج۔ ایک ایسی طاقت کہ جس کے پاس کوئی نو آبادیات نہیں تھیں۔ اس نے امپیریل ازم کے بارے میں دوبارہ سے غور کرنے پر مجبور کیا کہ اس نے کن حالات میں اور کس طرح سے اور کیوں کر کامیابی حاصل کی؟ چین کا بحیثیت ایک طاقت وجود میں آنے کے بعد' اس کی سائنسی اور بحری صلاحیتوں کا تجزیہ کیا گیا اور اس سے یہ نیا سوال پیدا ہوا کہ چین اور یورپ کے ابتدائی پھیلاؤ کے درمیان کون سا فرق ہے؟

دوسری طرف یورپ کے اندرونی حالات بھی اس مطالعہ میں تبدیلی لے کر آئے۔ چونکہ عمومی رجحانات سماجی اور معاشی تاریخ کی جانب سے تھے' لہٰذا انہوں نے بھی تاریخ کے سیاسی پہلو کو متاثر کیا۔ کرنسی' جہاز رانی' چاندی و سونے' اور امپائر کے منافع کے بارے میں سوالات اٹھائے گئے۔ ان سوالات کے جواب اکثر کمپیوٹر کی مدد سے دیئے گئے۔ (27) سماجی تاریخ ایک فیشن ایبل مضمون بن گیا۔ اس نے ہجرت' غلاموں کی تجارت' نسلی تعلقات' شہروں کی آبادی' اور احساسات و جذبات کے بارے میں تحقیق کی تحریک پیدا کی۔ سیاسیات نے سیاسی تاریخ کو اس قسم کے سوالات پوچھ کر متاثر کیا کہ فیصلہ کرنے کا حق رائے عامہ' اور معاشرے میں مختلف مفادات کے گروہ' ان سب کا کیا کردار ہے۔

اگرچہ نظری طور پر اولین اور ثانوی یورپی توسیع کے ادوار اور ان کے روایتی فرق پر تنقید کی گئی ہے۔ لیکن عملی طور پر اب تک ہم عصر تاریخ کے طالب علم اور جدید تاریخ کے مورخ کے درمیان فرق موجود ہے۔ روایتی طور پر جدید یورپی پھیلاؤ کے مطالعہ میں زیادہ زور بڑی بڑی دریافتوں پر دیا جاتا تھا جیسے جہاز اور جہاز رانی' تجارتی

کمپنیاں اور تجارت، ہجرت، بڑے کھیتوں کا نظام (Plantations) اور غلاموں کی سوسائٹی۔ چارلس بوکسر (Charles Boxer) اور جے۔ ایچ۔ پیری (J. H. Parry) نے سمندری دریافتوں کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی امپائرز پر ایک اچھی کتاب لکھی ہے۔ (28) مینسوٹا نے تاریخ کی ایک سیریز "توسیع کے عہد میں یورپ اور دنیا" (Europe and the west in the Age of Expansion) چھاپی ہے جو اس موضوع پر ایک مفید سیریز ہے۔ ان موضوعات پر مورخوں نے نئے نقطہائے نظر کے تحت تاریخ کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کی وجہ سے تاریخ میں نئے نئے سوالات پیدا ہوئے کہ جن کا جواب دینے کے لئے نئی ٹکنیک کو اختیار کیا گیا۔ گلیمن اسٹین گارڈ (Glamann Steengard) اور چودھری نے ہندوستان کی کمپنیوں پر نئی راہیں دکھانے والا کام کیا ہے۔ کرٹن (Curtin) نے غلاموں کی تجارت پر عمدہ تحقیق کی ہے۔ چاؤنو (Chaunu) نے اٹلانٹک کے علاقہ پر بیلن (Bailyn) نے ہجرت کے موضوع پر لکھا ہے۔ ان کے علاوہ بھی اور بہت سے مورخ ہیں کہ جن کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ (29) بہت سے سوالات کہ جنہیں یہاں اٹھایا گیا ہے ان کا تعلق یورپ کی تاریخ کے مباحث سے ہے، جیسے کہ کیپٹل ازم کی ابتداء کے بارے میں مختلف نظریات۔ سترہویں صدی میں کساد بازاری، اور قیمتوں کا انقلاب وغیرہ۔ لیکن کسی نے ایسی عمومی تھیوری کو پیش نہیں کیا کہ جس سے یورپ کی توسیع کو سمجھا جا سکتا۔ جب کہ انیسویں اور بیسویں صدی کی توسیع میں امپیریل ازم کا نظریہ چھایا ہوا نظر آتا ہے۔ اس قسم کی کوئی تھیوری ابتدائی یورپی توسیع کی بحث میں نہیں ملتی ہے۔ یہ مسئلہ اس وقت حل ہوا کہ جب ایمانول والر اسٹائن (Immanuel Wallerstein) نے اپنا ماڈرن ورلڈ سسٹم کا نظریہ پیش کیا۔

والر اسٹائن کا ورلڈ سسٹم

والر اسٹائن کولمبیا یونیورسٹی میں سماجیات کا پروفیسر تھا کہ جس نے اول اول افریقہ میں نو آبادیات کے خاتمہ اور ڈویلپمنٹ کے مسائل پر تحقیق کی۔ ان موضوعات پر اس

کام نے "انحصار" (Dependencia) اور انڈر ڈویلپمنٹ کے نظریات کو متاثر کیا۔ اس کے بعد والر اسٹائن نے تاریخ کو اپنا موضوع بنایا کیونکہ اس کی دلیل تھی کہ ڈویلپمنٹ کے مسائل کو گلوبل سیاق و سباق میں اس وقت سمجھا جا سکتا ہے کہ جب انہیں تاریخ کے تناظر میں دیکھا جائے۔ تاریخ میں اس کے نزدیک جو کام آنالز مکتبہ فکر کے مورخوں نے اور خصوصیت سے فرنانڈ بروڈل نے کیا ہے' وہ ان مسائل کے حل میں مفید ثابت ہو گا۔ والر اسٹائن کے کام اور بروڈل کی کتاب "میٹیریل سویلازیشن" (Material Civilization) میں جو نظریات اور فکری فریم ورک ہے' ان دونوں میں بہت زیادہ مشابہت ہے۔ (30) والر اسٹائن کے منصوبہ میں ہے کے وہ چار جلدوں میں "ماڈرن ورلڈ سسٹم" شائع کرے۔ اس کی پہلی جلد جو 1974ء میں چھپی ہے اس میں اس نے اپنے منصوبہ کا تجزیاتی خاکہ پیش کیا ہے۔ (31) یہ دوسرے اسکالرز کے لئے راہنمائی کا باعث ہے۔ اس نے یورپی توسیع اور سرمایہ داری پر دلچسپ بحث کا آغاز کیا۔

والر اسٹائن کہتا ہے کہ آج کے معاشی نظام کی جڑیں پندرہویں صدی تک جاتی ہیں کہ جہاں سے ایک عالمی نظام کی ابتداء ہوتی ہے۔ یہ سولہویں اور سترہویں صدیوں میں ارتقاء پذیر ہوتا ہے اور صنعتی انقلاب سے پہلے پختگی حاصل کر لیتا ہے۔ اس سسٹم میں انقلابی تبدیلی کا زمانہ وہ تھا کہ جب 1450ء اور 1550ء میں نظام جاگیرداری ایک بحرانی کیفیت سے دوچار تھا۔ 1550ء سے 1650ء تک نظام سرمایہ داری کے ڈھانچہ کے تمام کل پرزے تیار ہو چکے تھے۔ اس نقطہ نظر سے 1760ء سے 1830ء کا صنعتی انقلاب سرمایہ داری کے معاشی نظام کو تبدیل کرنے والا اہم عنصر نہیں رہا۔

والر اسٹائن کے مطابق عالمی نظام' یا ورلڈ سسٹم کی اہم خصوصیات میں معاشی نظام اور بین الاقوامی محنت کی تقسیم کو (Division of Labour) تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : قلب (Core) نیم اطراف (Semi periphery) اور اطراف (Periphery)_ ان تینوں کی لوکیشن وقت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے (علاقے کبھی قلب بن جاتے ہیں اور کبھی اطراف میں تبدیل ہو جاتے ہیں)۔ موجودہ تاریخ دنیا کے زیادہ سے زیادہ علاقوں اور حصوں کو ورلڈ سسٹم میں داخل کر رہی ہے۔ یہ ورلڈ سسٹم اس

طرح سے کام کرتا ہے کہ اس کا فائدہ اور منافع قلب کو ہوتا ہے اور اطراف کے علاقے استحصال کا شکار ہوتے ہیں۔ بین الاقوامی تجارت میں ایک پارٹی کو اس وقت فائدہ ہوتا ہے کہ جب دوسری پارٹی نقصان اٹھائے۔ اس منافعے کی وجہ سے صنعتی انقلاب کامیاب ہوا۔ یہ غیر مساوی تعلقات کے نظریہ کو ثابت کرتا ہے اور اس سے اس دلیل کو بھی تقویت ملتی ہے کہ کس طرح سے ڈویلپمنٹ' انڈر ڈویلپمنٹ کا باعث ہوتا ہے۔

والر اسٹائن کے کام کو سماجی علوم کے ماہرین نے تو خوش آمدید کہا' مگر مورخوں نے اس پر تنقید کی کیونکہ اس ماڈل میں بہت زیادہ زور بین الاقوامی تجارت پر دیا گیا ہے کچھ کی تو یہ دلیل ہے کہ صنعتی انقلاب سے پہلے کی معیشت اس قابل نہیں تھی کہ وہ قدر زائد پیدا کر سکے اور بین الاقوامی تجارت کو ممکن بنا سکے۔ دخانی جہازوں سے پہلے ذرائع نقل و حمل کی سہولیات بہت کم تھیں 1600ء میں یورپی ریاستوں کے تجارتی جہازوں میں صرف ایک یا دو ٹن کی گنجائش ہوتی تھی (1800ء میں یہ سات اور آٹھ ہو گئی) (32) انگلستان اور ہالینڈ جیسے تجارتی ملکوں کی ایکسپورٹ بہت کم تھی (اطراف کے علاقوں کو جو ایکسپورٹ کیا جاتا تھا وہ سمندر پار کی تجارت کا بہت معمولی حصہ تھا) (33) سمندر پار ملکوں کی تجارت سے برطانیہ میں جو سرمایہ جمع ہوا' وہ صنعتی انقلاب کے دوران ہونے والے اخراجات کا زیادہ سے زیادہ 15 فیصد تھا۔ (34) درحقیقت یورپ کا سمندر پار علاقوں پر قبضہ کرنے یا توسیع کے کچھ بہت زیادہ اہم نتائج نہیں نکلے۔ ایشیا پر سمندر پار تجارت کا اثر علاقائی نوعیت کا تھا۔ ہندوستان (ٹکسٹائل) اور انڈونیشیا (مسالہ جات) کے بہت محدود علاقے یورپی ملکوں کی تجارتی مانگ سے متاثر ہوئے۔ جہاں تک افریقہ کا تعلق ہے تو اس کی پیداوار تجارت کے لئے بہت کم تھی' بلکہ پیداوار سے زیادہ غلاموں کی تجارت زیادہ اہم تھی۔ موجودہ تحقیق نے غلاموں کی تجارت سے افریقہ کی آبادی پر جو اثرات ہوئے ان کو کم اہم بتایا ہے۔ یورپی توسیع کا اثر امریکہ اور جزائر غرب الہند پر بہت زیادہ ڈرامائی ہوا۔ یہ تجارت کی وجہ سے نہیں' بلکہ اس وجہ سے کہ وہاں کی مقامی آبادی گھٹتی چلی گئی۔

والر اسٹائن کی تھیوری کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ وہ صنعتی انقلاب کے نظریہ ہی کو

چیلنج کرتا ہے جس کی وجہ سے صنعتی انقلاب اور صنعتی انقلاب سے پہلے کا جو فرق ہے۔ اور اس کا جو تعلق نو آبادیاتی نظام سے ہے وہ ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ فرق امپیریل ازم کی کلاسیکل تھیوری کا اہم نکتہ ہے یہ وہ تھیوری ہے کہ جو انیسویں اور بیسویں صدی میں یورپی توسیع کی تاریخ نویسی پر چھائی ہوئی ہے۔

امپیریل ازم

اگرچہ 1860ء کی دہائی سے امپیریل ازم کی اصطلاح موجود ہے' لیکن امپیریل ازم کا تاریخی تصور اس وقت ابھرا کہ جب جے۔ اے۔ ہا.سن (J. A. Hobson) نے 1902ء میں "امپیریل ازم : ایک مطالعہ" شائع کی۔ امپیریل ازم کو سمجھاتے ہوئے' ہا.سن نے یہ دلیل دی کہ سرمایہ داری نظام کی وجہ سے برطانوی معیشت انڈر کنزمشن (Under consumption) یا چیزوں کی کم خریداری کی وجہ سے بحران کا شکار تھی۔۔۔ اس کا یہ مطلب تھا کہ برطانیہ کے پاس جو زائد سرمایہ تھا' اسے ملک کے اندر منافع کے ساتھ استعمال نہیں کیا جا سکتا تھا۔ لہٰذا اس کے الفاظ میں : "سرمایہ داروں نے غیر ملکی منڈیاں اور غیر ممالک میں سرمایہ کاری کے راستے ڈھونڈنا شروع کئے تاکہ ان اشیاء اور اس سرمایہ کو جسے وہ اپنے ملک میں فروخت نہیں کر سکتے ہیں۔ اسے غیر ممالک میں لے جائیں۔" (36) اس نے سرمایہ دارانہ امپیریل ازم کے نظریہ کو پیدا کیا۔

ہا.سن کے اس نظریہ کو مارکسی مفکرین نے اپنے انداز فکر میں ڈھال کر اور زیادہ موثر بنا لیا' خاص طور سے جرمنی میں کارل ہل فرڈنگ (Karl Hilferding) اور روزا لکزمبرگ نے نظریہ کو اپنے قالب میں ڈھالتے ہوئے انہوں نے ہا.سن کی دلیل کو بدل ڈالا۔ مثلاً ہا.سن کے نزدیک سرمایہ کا اِدھر اُدھر جانے کی وجہ سے ضروری نہیں کہ امپیریل ازم پیدا ہو۔ مارکسی مفکرین کے لئے امپیریل ازم لازمی ہو جاتا ہے۔ سب سے زیادہ مشہور فارمولا لینن کے ہاں ملتا ہے جس نے 1916ء میں امپیریل ازم کے بارے میں کہا تھا کہ یہ "سرمایہ داری کی سب سے اونچی اسٹیج ہے" ("Highest stage of capitalism") اگرچہ امپیریل ازم پر ہا.سن اور لینن کے اختلافات واضح ہیں' لیکن اس تھیوری کو "ہا.سن۔ لینن تھیس" کا نام دیا گیا۔ درحقیقت 1920ء اور 1930ء کی

دہائیوں کے یورپی امپیریل ازم کو سمجھنے کے لئے یہ ایک معیار بن گیا۔

1960ء کی دہائی میں جا کر امپیریل ازم پر دوبارہ سے بحث کا آغاز ہوا۔ جس کی ایک وجہ تو امریکی معاشی امپائر کا عروج تھا اور دوسرے نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ۔ 1961ء میں دو برطانوی مورخین جے۔ گالا گھر (J. Gallagher) اور آر۔ روبنسن (R. Robinson) نے ایک کتاب چھاپی جو کہ برطانوی امپیریل ازم کو سمجھنے کے لئے سب سے زیادہ اہم دستاویز بن گئی۔ کتاب کا نام ہے: "افریقہ اور وکٹورین" (37) اس سے ایک سال پہلے ہنری برون شوگ (Henri Brun Schwig) نے "فرانسیسی امپیریل ازم متھ اور حقیقت 1914ء-1871ء" کے نام سے جو مقالہ لکھا اس نے فرانسیسی امپیریل ازم پر آنے والی تحقیقات کے لئے راہیں متعین کر دی ہیں۔ (38) انہیں بنیادوں پر بلجیم' جرمن' اطالوی' پرتگیزی اور ڈچ امپیریل ازم کی تعبیر و تفسیر کی گئی۔ اس کو ہم تاریخ نویسی کا انقلاب کہہ سکتے ہیں۔ یہاں مختصر طور پر ہم دو طاقتوں سے متعلق امپیریل ازم کی تشریح کو بیان کریں گے۔

گالا گھر اور رابنسن نے اپنے مضمون "امپیریل ازم اور فری ٹریڈ" (39) میں دیئے گئے دلائل کی روشنی میں' اس کا اعادہ کیا کہ 1880ء سے 1914ء کا امپیریلسٹ دور' اپنے سے پہلے والے دور سے بالکل مختلف تھا۔ عہد وکٹوریہ کا درمیانی دور کہ جسے فری ٹریڈ سے منسوب کیا جاتا ہے' درحقیقت اپنے منصوبوں کے نہ کہ اپنے نتائج کے لحاظ سے اینٹی امپیریلسٹ تھا۔ اس عہد میں بغیر کسی سیاسی ذرائع کے مقاصد کو حاصل کیا جا سکتا تھا۔ لیکن وکٹوریہ کے آخری دور میں امپائر کا بنانا لازمی ہو گیا تھا۔ امپائر کی تشکیل اس لئے ضروری ہو گئی تھی کیونکہ مقامی طور پر بحران پیدا ہو گئے تھے' جن کی وجہ سے جگہ جگہ طاقت کے خلاء پیدا ہو گئے تھے۔ برطانیہ نے ان خلاؤں کو پر کیا۔ لہٰذا یہ سیاسی حکمت عملی تھی۔ اس کے پس منظر میں کوئی معاشی وجوہات نہیں تھیں۔ درحقیقت ان کی پالیسی دفاعی تھی جو بے دلی سے پوری کی گئی۔ گالا گھر اور رابنسن نے امپیریل ازم کے عہد اور معاشی توسیع' جو کہ اس کے ساتھ جڑی ہوئی تھی' ان دونوں نظریات کو مسترد کر کے رکھ دیا۔

اگرچہ برون شوگ کی تحقیق کے نتائج بھی اس سے ملتے جلتے ہیں' لیکن فرانسیسی اور امپیریل ازم کے بارے میں اس کا تجزیہ مختلف ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ فرانس کی تاریخ میں ایک امپیریل دور موجود ہے' جو 1881ء سے 1914ء تک پھیلا ہوا ہے۔ اور اس کی موجودگی سے مشکل ہی سے انکار کیا جا سکتا ہے۔ یہاں تک تو وہ روایت پرست ہے' لیکن جب وہ اس معاملہ کا "یعنی امپیریل ازم" کا تجزیہ کرتا ہے تو وہ بے انتہا انقلابی ہو جاتا ہے۔ فرانسیسی نو آبادیات کے معاشی مفادات اور فرانسیسی امپیریل ازم کی بیلنس شیٹ کو سامنے رکھتے ہوئے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس سارے منظر نامے کو معاشی طور پر بیان کرنا ایک متھ ہو گا کیونکہ امپائر نے معاشی طور پر فائدہ نہیں پہنچایا۔ امپیریل ازم اور امپائر کے معاشی مفادات کے تحفظ کے درمیان کوئی تعلق نہیں تھا اور فرانسیسی امپیریلسٹوں کے کوئی معاشی مقاصد نہیں تھے۔ اگر ایسا نہیں تھا تو پھر دوسرے کون سے عوامل تھے؟ برون شوگ کے نزدیک اس جذبہ کو فرانس میں قائم ہونے والی تیسری ریپبلک اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی قوم پرستی میں دیکھا جا سکتا ہے جو کہ 1870ء کی شکست کے بعد گہرے طور پر زخمی تھی۔ لہٰذا اس کی کتاب بھی گالاگھر اور رابنسن کی طرح امپیریل ازم کی معاشی تھیوری کو مسترد کرتی ہے۔

جن کتابوں کا اوپر ذکر کیا ہے انہوں نے امپیریل ازم کی روایتی اور سادہ تشریح کو کہ اس کے پس منظر میں معاشی عوامل کام کر رہے تھے' ان کو تو رد کر دیا' لیکن وہ خود امپیریل ازم کے معاشی پہلو کا کوئی قابل فہم تجزیہ نہیں کر سکے۔ اس انتہائی اہم سوال کا جواب ڈھونڈنے کے لئے نہ صرف یہ ضروری ہے کہ بہت سارے نظریاتی اور تحقیقاتی مسائل کو حل کیا جائے' بلکہ اس سلسلہ کے اعداد و شمار کو جمع کر کے ان کا تجزیہ بھی کیا جائے۔ اب یہ کمپیوٹر کے ذریعہ ممکن ہو گیا ہے۔ دو امریکی مورخ ایل۔ ڈیوس (L. Davis) اور آر۔ ہٹن بیک (R. Hutten beck) کہ جن کا تعلق کیلیفورنیا کے انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی سے ہے۔ انہوں نے برطانوی امپیریل ازم کے سلسلہ میں ایسا ہی تجزیہ کیا ہے۔ انہوں نے بہت بڑی تعداد میں اعداد و شمار کو جمع کر کے بہت ہی اعلیٰ و فنی طریقہ سے ان کا تجزیہ کیا۔ ان کی کتاب "and the Pursuit of Empire

Mammon" میں کوشش کی گئی ہے کہ اس پرانے اور مشہور سوال کا مکمل جواب دیا جائے کہ (40) : کیا امپائر کی وجہ سے منافع ہوا؟ اس سوال کا جواب مایوس کن حد تک یہ ہے کہ ایسا نہیں ہوا۔ 1880ء کے بعد نو آبادیات میں جو سرمایہ کاری کی گئی تھی' وہ سمندر پار کی دوسرے ملکوں سے تجارت کے مقابلہ میں بہت کم منافع بخش تھی۔ یہاں تک کہ خود برطانیہ میں اندرونی تجارت زیادہ فائدہ مند تھی۔ لہٰذا ہا.سن اور لینن غلط تھے کہ جنہوں نے زائد سرمایہ اور سمندر پار توسیع کے درمیان تعلق کو بتایا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ جواب بھی سوال کا تشفی بخش تجزیہ نہیں کر پاتا ہے۔ (41)

فرانس میں برون شوگ کے دلائل سے متاثر ہو کر' خود مارکسی مصنفین نے اس کو قبول کر لیا کہ فرانسیسی امپیریل ازم میں معاشی وجوہات کا کردار بہت کم تھا۔ لیکن مارکسی نظریہ کو بچانے کی خاطر انہوں نے روس اور عثمانی سلطنتوں میں امپیریل ازم کی تشریح کو صحیح قرار دیا۔ لیکن اس جدلیاتی مشق کا نتیجہ یہ نکلا کہ فرانسیسی نو آبادیاتی نظام امپیریل ازم نہیں ٹھہرا' فرانسیسی امپیریل ازم نو آبادیاتی نہیں ہوا۔ (42) اس سوال کے تجزیاتی جائزہ کے بعد جواب ڈھونڈنے کے لئے' امپائر اور معیشت میں تعلق کا تجزیہ کرنے کے لئے' کیتھرائن ورڈر وچ نے فرانسیسی نو آبادیاتی تجارت پر ایک ڈیٹا بنک قائم کیا۔ اس کے اس کلکشن سے پیرس کے ایک مورخ ژاک مارسے (Jacaques Marseik) نے فرانسیسی کولونیل امپائر اور سرمایہ کاری پر ایک کتاب لکھی۔ (43) اپنے دلائل کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ سرمایہ داری اور نو آبادیاتی نظام کے درمیان تعلقات قائم نہیں رہے تھے۔ 1880ء سے 1930ء تک کے زمانہ میں فرانسیسی صنعت کو نو آبادیات کی منڈیوں کی ضرورت تھی۔ لہٰذا اس دور میں ان دونوں کا خوشگوار ملاپ ہوا۔ لیکن 1930ء سے 1960ء کے درمیان فرانسیسی صنعت کی حفاظت کا نظریہ اس کی ترقی اور اس کو جدید بنانے میں رکاوٹ بن گیا۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان علیحدگی لازمی ہو گئی۔ لیکن نو آبادیاتی نظام بھی اس عرصہ میں ختم ہو رہا تھا۔ اس لئے 1960ء میں امپائر کا خاتمہ سرمایہ داری کے لئے نعمت ثابت ہوا۔

یہاں تک تو یورپ کی بات ہوئی۔ لیکن اس امپیریل ازم کا اثر سمندر پار ملکوں پر

کیا ہوا؟ یہ وہ پیچیدہ مضمون ہے کہ جس پر اس وقت سے جذباتی بحث جاری ہے جب سے اس سوال کو اٹھایا گیا ہے کچھ چیزیں تو ایسی ہیں کہ جن پر بحث کرنے والے متفق ہیں- خصوصیت سے۔۔ اس حقیقت کو تو سب تسلیم کرتے ہیں کہ مغرب کا گہرا اثر نوآبادیات پر صنعتی انقلاب کے بعد ہوا- یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے اثرات کیا تھے؟ اس کو تو سب ہی تسلیم کرتے ہیں کہ نوآبادیاتی نظام کو اس طرح سے منظم کیا گیا تھا کہ اس سے کولونیل طاقتوں کو فائدہ ہو- اس کا مطلب یہ ہوا کہ مختلف طریقوں سے نوآبادیات کے عوام پر طرح طرح کا بوجھ ڈالا جائے- لیکن یہ تو معمولی سی سچائی ہے کہ جسے ہر کوئی جانتا ہے' لیکن اس سے آگے اور بہت سے مسائل تھے کہ جن کا جواب دینا مشکل ہے- مثلاً یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ امپیریل ازم کے نتیجہ میں نوآبادیات کو غیر صنعتی بنایا گیا (ہندوستان کے سلسلہ میں اس کی کپڑے کی صنعت کو تباہ کیا گیا) دوسرا یہ ہوا کہ ان ملکوں میں ایسی فصلیں اگائی گئیں کہ جن سے فوری آمدنی ہو- دوسری طرف بالائی انتظامی ڈھانچہ کو موثر بنانے کے لئے سرمایہ کاری کی گئی (سڑکیں' بندرگاہیں' کانیں)' انتظامیہ کو بہتر بنایا گیا' تعلیم اور صحت میں اصلاحات کی گئیں- اب اگر کولونیل ازم کے مثبت اور منفی پہلوؤں کا مقابلہ کیا جائے تو یہ بڑا مشکل کام ہو گا- کیونکہ اس میں ہمارے پاس اعداد و شمار کی بھی کمی ہے اور اس میں نظریاتی مسائل بھی ہیں-

اگر امپیریل ازم کے ظہور کے بارے میں یہ سیدھی سادھی تشریح ناقابل قبول ہے کہ یہ سرمایہ داری نظام کی پیداوار ہے- تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی دلیل کیا تھی؟ اور آخر تاریخ میں "امپیریل ازم کا دور کیا تھا؟" جہاں تک برطانیہ کا تعلق ہے تو اس کا جواب گالاگھر اور رابنسن نے دے دیا ہے- ان کی دلیل تو یہ ہے کہ اس قسم کی کوئی چیز تھی ہی نہیں- امپیریل ازم (1914ء-1880ء) کے عہد کا پورا نظریہ ہی غلط فہمی پر قائم ہے- لہٰذا اس دور کو برطانوی امپیریل ازم کی معراج سمجھنا' اصل حقیقت سے دوری ہے- اگر 1880ء سے 1914ء تک دنیا کے نقشہ کو دیکھا جائے- تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ برطانوی توسیع ہو رہی تھی اور اس کی طاقت و اقتدار میں

اضافہ ہو رہا تھا۔ لیکن ان مورخوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ طاقت کی نہیں بلکہ کمزوری کی علامت تھی۔ برطانیہ انیسویں صدی کے مقابلہ میں اس وقت زیادہ طاقت ور تھا جب وہ غیر رسمی طریق سے حکومت کر رہا تھا' بمقابلہ اس کے کہ جب اس نے آخر سالوں میں رسمی طور سے اپنے اقتدار کو قائم کیا۔ (44)

غیر رسمی طور پر حکومت کا نظریہ نہ صرف دلچسپ ہے بلکہ نئی راہیں بھی دکھاتا ہے' اس کی وجہ سے بہت سے اہم اور پیچیدہ سوالات کا جواب مل جاتا ہے۔ یہ امپیریل ازم کو بھی وسیع معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ اس کی روشنی میں دیکھا جائے تو امپیریل ازم مختلف ادوار میں مختلف شکلوں میں اپنا وجود رکھتا تھا۔ مورخ کا کام یہ ہے کہ وہ اس منظر نامہ کی تشریح کرے کہ جس میں یہ ایک دور سے دوسرے دور میں جاتا ہے اور اپنی ہیئت کو بدلتا ہے۔ گلاگھر اور رابنسن کی دلیل یہ ہے کہ اس عمل کو یورپ کے سیاستدانوں کی حکمت عملی یا تحریروں کے ذریعہ نہیں سمجھا جا سکتا ہے' کیونکہ وہ ہمیشہ رسمی امپائر کو پسند کرتے ہیں کہ جس میں ان کا اقتدار ہو' اس لئے اس کا جواب سمندر پار ملکوں کی تبدیلیوں کے تجزیہ سے ملے گا۔ امپیریل ازم کو ایک ایسا نظام سمجھا جاتا ہے کہ جس میں یورپی اور غیر یورپی ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں۔ لٰہذا جب اس کی صورت و ساخت بدلتی ہے تو اس سے تعاون کے رشتے اور معاہدے بھی بدل جاتے ہیں۔ (45) اگر اس مسئلہ کو اس فریم ورک میں دیکھا جائے تو اس سے نوآبادیاتی نظام کے ختم ہونے کو کوئی تاریخ کا اہم موڑ نہیں کہا جائے گا کیونکہ اگر امپائر کے وجود میں آنے سے پہلے ہی غیر رسمی امپیریل ازم تھا' تو منطقی طور پر یہی غیر رسمی امپیریل ازم امپائر ختم ہونے کے بعد بھی باقی ہے۔ (46) اس مرحلہ پر آکر امپیریل ازم کی بحث نوآبادیاتی نظام کے خاتمہ اور پس ماندگی سے جڑ جاتی ہے۔

نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ اور اس کے بعد

یہ کچھ عرصہ کی بات ہے کہ نوآبادیات کے خاتمہ کا موضوع تاریخی نظریہ اور بحث کا موضوع بنا ہے۔ اگرچہ اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے' لیکن زیادہ تر مواد نظریاتی اور

واقعاتی تناظر میں ہے۔ اس لئے تمام تحریروں میں ایک ہی بات دہرائی جاتی رہی ہے کہ نوآبادیات کے لوگ آزاد ہونا چاہتے تھے۔ لہٰذا دوسری جنگ عظیم کے بعد انہوں نے کولونیل حکومت کا جوا اپنے کاندھوں سے اتار پھینکا۔ ایک وقت تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ شاید اس کے علاوہ اور کچھ کہا ہی نہیں جا سکتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہوا' اور جدید تحقیق کی جو کتابیں اس موضوع پر چھپی ہیں ان میں اس موضوع کو ایک نئے زاویہ اور نقطہ نظر سے دیکھا گیا ہے۔ اب یہ تاریخی تجزیہ کا موضوع بن گیا ہے اور محض فطری عمل یا خدا کی مرضی کا نتیجہ نہیں رہا ہے۔ (47)

اس تحقیق میں جن سوالات پر بحث کی گئی ہے وہ بڑے سادہ ہیں۔ مثلاً یہ کہ نوآبادیات کا خاتمہ کیوں ہوا' اور جب خاتمہ کا یہ عمل شروع ہوا تو ہر خطہ اور ہر ملک میں مختلف شکل میں کیوں ہوا؟ اس خاتمہ کو تاریخ کے ایک مختصر عرصہ میں (1947-62ء) محض سیاستدانوں کے عمل سے بھی تعبیر نہیں کیا جا سکتا ہے' بلکہ اس کے طویل مدت کے واقعاتی اور ساختیاتی پہلوؤں کو بھی دیکھنا ضروری ہے۔ لہٰذا نوآبادیات کے خاتمہ کا تجزیہ کرتے ہوئے تین قوتوں کو نظر میں رکھنا ہو گا کہ جو اس عمل میں کام کر رہیں تھیں : یعنی کلونیل حکومت' نوآبادیات کے حالات' اور بین الاقوامی صورت حال۔ ان تینوں عناصر نے مل کر ہر علاقہ و ملک میں اس کی ہیئت کو تو ضرور بدلا' مگر اس کا نتیجہ ہر جگہ ایک ہی ہوا' یعنی آزادی۔ اگرچہ جنگ آزادی ہر جگہ مختلف طریقہ سے لڑی گئی۔ اس کے بعد پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ : آخر اس آزادی کا مطلب کیا تھا؟ کیا امپائر کے خاتمہ کا مطلب امپیریل ازم کا بھی خاتمہ تھا' اور کیا یہ مختلف صورتوں' شکلوں' اور طریقوں سے اب تک قائم ہے؟ یہاں پر نوآبادیات کے خاتمہ کا موضوع ایک دوسرے موضوع سے جڑ جاتا ہے' یعنی انحصار کا نظریہ (theory of dependence)_

انحصار کے نظریہ کو سب سے پہلے ارجنٹائن کے ایک معیشت داں راؤل پربش (Raul Prebish) نے 1947ء میں پیش کیا تھا۔ 1960ء کی دہائی میں لاطینی امریکہ اور شمالی امریکہ کے اسکالرز نے اس تھیوری کو لاطینی امریکی ملکوں کے تعلق سے اور زیادہ

وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔ اس تھیوری کے پس منظر میں لاطینی امریکہ کے وہ مسائل ہیں کہ جو مستقل طور پر موجود ہیں مثلاً : غربت، عدم مساوات، کچی آبادیاں، غیر ملکی قرضے، غیر ملکی سرمایہ کی اجارہ داری، ان سب کو اکٹھا ملایا جائے تو اس کا مطلب ہوا خود انحصاری کا خاتمہ۔ انحصار کی تھیوری ان سب کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ دلیل دیتی ہے کہ اس صورت حال کی وجہ یہ نہیں کہ ڈویلپمنٹ کی کمی ہے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ جتنا ڈویلپمنٹ ہونا چاہئے تھا وہ نہیں ہوا۔ یہ تھیوری لاطینی امریکہ سے شروع ہوئی۔ اور مزید تحقیق کے بعد یہ ایک ایسی تھیوری بن گئی کہ جس کا تمام تیسری دنیا کے ملکوں پر اطلاق کیا گیا۔ اس کی روشنی میں تیسری دنیا کے ممالک کو عالمی صورت حال اور معاشی نظام میں حاشیہ کے طور پر دیکھا جا رہا ہے۔ اس کا مرکز مغرب ہے۔ وہ سارا منافع جمع کر رہا ہے، اور حاشیہ پر رہنے والے ملکوں کو مستقل طور پر انحصار کی حالت میں رکھا ہوا ہے۔ لہٰذا ڈویلپمنٹ کی کمی، یا پس ماندگی ایک عمل ہے جو ہو رہا ہے۔ تیسری دنیا غیر ترقی یافتہ (Undeveloped) نہیں بلکہ پس ماندہ (Under developed) ہے۔ اس کو آندرے گنڈر فرانک نے اس طرح سے کہا ہے :-

The development of Under development یعنی : پس ماندگی کی ترقی۔ (48)

انحصار کی اس تھیوری کا بہت جلد تیسری دنیا کے مختلف ملکوں پر اطلاق کیا گیا، خاص طور سے افریقہ پر۔ سمیرامین نے اس موضوع پر بہت لکھا ہے۔ والٹر روڈنی (Walter Rodney) نے چونکا دینے والے عنوان کے ساتھ اپنی کتاب "یورپ نے افریقہ کو کس طرح سے پس ماندہ بنایا"

(How Europe Under developed Africa) میں اس کے بارے میں لکھا اس تھیوری کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ افریقہ کی پس ماندگی کو ثابت کرنے کے لئے، یہ بتانا ہو گا کہ یہ براعظم اپنی تاریخ کے طویل عرصہ میں غیر ملکی اقتدار اور اثرات کے تحت رہا ہے۔ لیکن اس نقطہ نظر کو ثابت کرنا اس لئے مشکل ہو گا کیونکہ اس دوران افریقہ کی تاریخ پر جو تحقیق ہوئی ہے، وہ افریقہ کی تاریخ کو غیر ملکی اثرات سے آزاد قرار دیتی ہے۔ اب افریقیوں کے بارے میں یہ تاثر غلط ہے کہ وہ یورپی اقتدار کا شکار رہے۔

بلکہ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ وہ اپنی تقدیر کے خود مالک رہے ہیں۔ نیو مارکسی مورخوں نے تو انحصار کی تھیوری کو قبول کر لیا' لیکن کلاسیکل مارکسی مورخ اور ماہرین علم بشریات تاریخ میں افریقہ کی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ افریقی ذرائع و نظام پیداوار کو بھی دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ (50)

انحصار کی تھیوری اور غیر رسمی امپائر کا تصور دونوں کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ یہ سمندر پار تاریخ کے بنیادی مفروضوں کو چیلنج کرتے ہیں کہ جس کی وجہ سے اس کے بارے میں ہمارے نقطہ نظر اور فہم میں تبدیلی آتی ہے۔ مثلاً برطانوی امپائر کے عروج کو اب اٹھارویں صدی میں دیکھا جاتا ہے' جب کہ اس کا زوال انیسویں صدی سے شروع ہو چکا تھا۔ اس لئے تعجب کی بات نہیں کہ جب یہ سوال پوچھا جائے کہ: "برطانوی امپائر آخر اتنے عرصہ کیسے باقی رہی؟" (51) اس قسم کی تھیوریوں اور نظریات کے ساتھ ہمیشہ خطرہ یہ ہوتا ہے کہ ان پر کچھ زیادہ ہی زور دے دیا جاتا ہے اور یوں یہ ایک نئے عقیدہ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ یہاں تک تو صحیح ہے کہ موجودہ نقطہائے نظر پر تنقید کی جائے اور ان کی غلطیوں کو اجاگر کیا جائے اور یہ سوالات بھی اٹھائے جائیں کہ آخر کیوں واقعات کو "تاریخ میں اہم موڑ" کہا جاتا ہے' جیسے کہ امپیریل ازم کی ابتداء یا انتقال اقتدار وغیرہ۔ لیکن ساتھ ہی میں ان کی جو تاریخی اہمیت ہے اسے کم کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ کیونکہ نوآبادیات کے لئے اپنی آزادی کھونا اور اسے پھر سے حاصل کرنا انتہائی اہم تاریخی حقیقت ہے۔ اب یہ نہیں ہونا چاہئے کہ اس تاریخی حقیقت کو کچھ ذہنی و خیالی تصورات کے ذریعہ کم کر دیا جائے۔ یہاں پر ہم اس قسم کے مفاہیم کی وجہ سے ایک اور مسئلہ سے دوچار ہوتے ہیں: اس قسم کے نظریات کو اس قدر پیچیدگی سے پیش کیا گیا ہے کہ وہ ہر قسم کے تسلط کی تشریح کرتے ہیں۔ اس کی وجہ سے رونالڈ روبنسن کی جدید امپیریل ازم کی تھیوری بے معنویت کا شکار ہو گئی۔ اپنی اس تھیوری میں وہ کہتا ہے کہ امپیریل ازم کو اس طرح سے دیکھنا چاہئے جیسے یہ عالمی معیشت و سیاست میں ایک ڈرامہ ہے کہ جس میں اجارہ داری اور مقابلہ دو عناصر ہیں کہ جو میٹروپولیٹن اور مقامی قوتوں کے درمیان تصادم کا باعث ہیں۔ (52) شاید یہ صحیح

ہو' لیکن یہ امپیریل ازم کا پیچیدہ بیان ہے- بااقتدار طاقتوں اور ان کے ساتھ تعاون کرنے والوں کے رشتوں اور تعلقات میں ہمیشہ تبدیلی آتی رہتی ہے' یہ وہ عنصر ہے جو ہم پوری تاریخ میں پاتے ہیں- اس لئے بہتر یہ ہوگا کہ اس تاریخی عمل کے قریب رہا جائے جس کے تحت یورپی توسیع ہوئی' تاکہ اس توسیع کے انوکھے پن کو اچھی طرح سے سمجھا جا سکے- یہاں ہم پھر اس سوال کی جانب آ جاتے ہیں کہ جو ابتداء میں اٹھایا گیا تھا یعنی: "سمندر پار کی تاریخ کیا ہے؟" یا "اس کو مستقبل میں کیا ہونا چاہئے؟"

اختتامیہ

1979ء میں جب پی- سی- ایمر (P. C. Emmer) نے "سمندر پار کی تاریخ پر دوبارہ نظر" پر اپنے مضامین شائع کئے تو ہم نے خود سے یہ سوال کیا "سمندر پار کی تاریخ کیا ہے؟" ہم نے یہ دلیل دی کہ یہ یورپی توسیع ہی نہیں بلکہ اس سے زیادہ وسعت رکھنے والی تاریخ ہے کیونکہ یہ صرف یورپی اور غیر یورپی طاقتوں کے درمیان تصادم ہی نہیں تھا بلکہ اس میں غیر یورپی ممالک کے معاشی' سماجی' اور ثقافتی نظام بھی شامل تھے- (53) جیسا کہ ہم اس مضمون میں بھی دیکھ چکے ہیں' سمندر پار کی تاریخ دو علیحدہ علیحدہ حصوں میں بٹی ہوئی ہے: ایک ایشیا و افریقہ کی اپنی آزاد تاریخ ہے' دوسری وہ تاریخ کہ جب وہ یورپی تسلط میں آ کر ان کی نو آبادیات بنیں- اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ اگر افریقہ' ایشیا' امریکہ اور آسٹریلیا کی اپنی آزاد تاریخ ہے تو اس کو صرف ایک کیٹیگری میں نہیں ڈال دینا چاہئے' محض اس لئے کہ یہ یورپی تاریخ کا حصہ نہیں ہیں' اس لئے یہ سمندر پار کی تاریخ ہے-

سمندر پار کی تاریخ کے بارے میں تبدیلی 1945ء کے بعد آئی' کیونکہ نو آبادیاتی نظام کے خاتمہ نے اسے ایک نیا رخ دیا اور ان ملکوں کے مورخوں اور طالب علموں نے اپنی تاریخ پر تحقیق بھی کی اور اس کو نئے انداز سے دیکھا و سمجھا بھی- اس نئے رجحان کی وجہ سے اس تاریخ کو اپنا وجود تسلیم کرانے میں وقت لگا- ایک لحاظ سے سمندر پار کی تاریخ ان ملکوں کے لئے آزادی حاصل کرنے والی تحریک بن گئی- اس کو

اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ جس طرح ایک وقت عورتوں، کالے لوگوں، کسانوں، اور مزدوروں کی تاریخ نے ان طبقوں کے سیاسی شعور میں جو کردار ادا کیا وہی کام سمندر پار کی تاریخ نے کیا۔ جیسے ہی آزاد ہونے کا عمل مکمل ہوا، ان مضامین کے کردار میں تبدیلی آگئی۔ پروفیشنل مورخوں کے نقطہ نظر سے یہ اب تک بطور خاص مضمون کے موجود ہے، اور ان کو اس میں دلچسپی بھی ہے، لیکن عام لوگوں کے لئے یہ محض جنرل تاریخ کا ایک حصہ ہو کر رہ گئی ہے۔

واضح طور پر یہ ایشیا اور افریقہ کی تاریخ کے ساتھ ہوا ہے۔ وہ اب یورپی یا امریکی تاریخ کی طرح مسلمہ تاریخیں ہیں، اور اپنے وجود کو منوا چکی ہیں۔ لہٰذا سمندر پار کی یہ تاریخ افریقی اور ایشیائی تاریخ میں تقسیم ہو گئی ہے۔ لیکن اس کا ایک اور دوسرا رخ بھی ہے۔ جس طرح سے کہ تمام یورپی تاریخ کو علیحدہ کر کے نہیں سمجھا جا سکتا ہے، یہی صورت حال سمندر پار تاریخ کی ہے۔ پچھلی پانچ صدیوں میں دنیا کے خطے ایک دوسرے سے آپس میں اس قدر مل گئے ہیں کہ مختلف تہذیبوں نے اس رابطہ کی وجہ سے ایک دوسرے کو متاثر کیا ہے۔ یہ سمندر پار تاریخ کا دوسرا پہلو ہے۔ جدید تاریخ کے اس اہم پہلو کو اب آہستہ آہستہ سمجھا جا رہا ہے سمندر پار تاریخ نے اس شکل میں جدید تاریخ میں ایک اہم مقام حاصل کر لیا ہے۔ یہ محض تاریخ کے مضمون کا ایک حصہ نہیں رہی بلکہ عالمی تاریخ کی ایک شکل (Form) بن گئی ہے۔

اس وقت ورلڈ ہسٹری یا عالمی تاریخ کا مطالعہ کرنے کے دو راستے ہیں: ایک کے لئے یہ کہا جا سکتا ہے سوشیالوجی کے وسیع تناظر میں تاریخ کو سمجھا جائے۔ اس نقطہ نظر کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ سماجی علوم سے متعلق ہے۔ اس میں کسی خاص سماجی موضوع کو منتخب کیا جاتا ہے جیسے ریاست کی تشکیل، انقلاب، آمریت اور پھر اس کا تاریخی تناظر میں تجزیہ کیا جاتا ہے۔ اس تجزیہ کی روشنی میں ملکوں کی تاریخ اور ان کے اداروں میں مشابہتیں اور تضادات کو ڈھونڈا جا سکتا ہے جیسے یورپ میں سولھویں صدی میں ہونے والے واقعات اور بیسویں صدی کا چین۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے سماجی عمل کو عمومی طور پر دیکھا جائے۔ (54)

تاریخ کی دوسری اپروچ روایتی ہے۔ یہ جدید تاریخ کے ڈویلپمنٹ میں ایک خاص پیٹرن کو تلاش کرتی ہے۔ اس میں تاریخ کی تشکیل کے لئے ضروری سمجھا جاتا ہے کہ واقعات اور تاریخی عمل کو شہادت اور حقائق کی بنیادوں پر پرکھا جائے۔ ایک اور طریقہ بھی تاریخ کو سمجھنے کا ہے وہ یہ کہ اس کا سنہ وار اور تاریخ وار تقابلی جائزہ لیا جائے۔ اگر دیکھا جائے تو تاریخ اس وقت دلچسپ ہوتی ہے کہ جب وہ واقعات میں مشابہت کے بجائے ان میں تضادات اور انوکھا پن تلاش کرے اس لئے تاریخ کو مربوط کرنے کا ایک نقطہ نظریہ بھی ہے کہ یورپی پھیلاؤ اور مغرب کے عروج کا مطالعہ کیا جائے۔ (55)

ان دونوں نقطہائے نظر کی خاص بات یہ ہے کہ اس نے روایتی سرحدوں' اور ذہنی تنگ نظری اور قومی تعصبات کو توڑا ہے۔ ان کا مقصد ہے کہ مغربی تاریخی نظریات کا علمی تاریخ پر اطلاق کریں۔ کیونکہ ان کی دلیل یہ ہے کہ "ہماری تہذیب وہ پہلی تہذیب ہے کہ جس کا ماضی' دنیا کا ماضی ہے اور ہماری تاریخ وہ تاریخ ہے کہ جو دنیا کی تاریخ بنے گی۔" وہ الفاظ ہیں کہ جو ہیوزنگا (Huizinga) نے کوئی نصف صدی قبل لکھے تھے۔ (56)

اس کے نتیجہ میں جو چیلنج ابھرتا ہے' یہ آج بھی پوری طرح ہمارے سامنے ہے۔

REFERENCES

1. See, for example, M. Morner and T. Sevnsson (eds), The History of the Third World in Nordic (Goteborg, 1986).
2. See C, Fasseur, 'Leiden and Empire: University and Colonial Office, 1825-1925 in W. Otterspeer (ed.), Leiden Oriental Connections, 1850-1940 (Leiden, 1989), pp. 187-203.
3. J. Romein, Aera Van Europa (Leiden, 1954) and De eeuw van Azie (Leiden, 1956).
4. L. Blusse, 'Japanese Historiography and European Sources' in P. C. Emmer and H. L. Wesseling (eds), Reappraisals in Overseas History (Leiden, 1979), pp. 193-222.
5. See T. O. Ranger, 'Towards a Usable African Past' in C. Fyfe (ed.), African Studies Since 1945: a Tribute to Basil Davidson (London, 1976), pp. 17-29.
6. See A. G. Hopkins, 'European Expansion into West Africa: a Historiographical Survey of English Language Publications since 1945' in Emmer and Wesseling, Reappraials, p. 56.
7. F. Braudel, La Mediterranee et le monde mediterraneen a l epoque de Philippe II (2 vols, Paris, 1976) 3rd edn, vol. I, p. 17.
8. For both practical and theoretical reasons we will leave aside the history of the Americas and the Caribbean. As far as Asia is concerned we will restrict ourselves to the two former European colonies where the emancipation of a national historiography has been the most impressive, that is, India and Indonesia.
9. J. Nehru, The Discovery of India (London, 1956), p. 28.
10. See S. Ray, 'India: After Independence 'Journal of Conteporary History 2 (1967) pp. 125-42.

11. H. A. J. Klooster, Indonesters schrijven hun geschiedenis. De ontwikkeling van de Indonesiche geschiebeoefenning in theorie en praktijk, 1900-1980 (Leiden, 1985).
12. J. Bastin, The Study of Modern Southeast Asian History (Kuala Lumpur, 1959). See also his The Western Element in Modern Southeast Asian History (Kuala Lumpur. 1963).
13. J. C. Van Leur, Eenige beschouwingen betreffende den ouden Aziatischen handel (Middelburg, 1934). A translation of this as well as of his other writings can be found in J. C. Van Leur, Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History (The Hague/Bandung, 1955).
14. Van Leur, Trade and Society, p. 162.
15. Ibid., pp. 268-89.
16. K. M. Panikkar, A Survey of Indian History (London, 1947): W. F. Wertheim, 'Asian History and the Western Historian. Rejoinder to Professor Bastin' Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 119 (1963), pp. 149-60.
17. G. W. F. Hegel, The Philosophy of History (New York, 1944), p. 99.
18. E. Sik, the History of Black Africa (2 vols, Budapest, 1966), vol. I, p. 17.
19. H. Trevor-Roper, The Rise of Christian Europe (London, 1965), p. 9.
20. H. Brunschwig, 'Un faux probleme: l'ethnohistoire' Annales E. S. C. 20 (1965), pp. 291-300.
21. J. Vansina, De la tradition orale, Essai de methode historique (Tervueren, 1961). English translation: Oral Tradition. A Study in Historical Methodology (London, 1965).
22. In some of his later work Vansina himself seems to be more sceptical than before. See P. Salmon,

Introduction a I'histoire de I'Afrique (Brussels, 1986), 126ff.

23. See H. Brunschwig 'Une histoire de I'Afrique noire est-elle possible?' in Melanges en I'honneur de Fernand Braudel (2 vols, Toulouse, 1973), vol. I, pp. 75-87.
24. See T. Ranger, 'Usable Past', p. 17.
25. The Blackwell Dictionary of Historians (Oxford, 1988), p. 308 s. v. Oliver, R.
26. C. Coquery-Vidrovitch, Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaries (Paris, 1972); Y. Person, Samori: une Revolution dyula (3 vols, Dakar, 1968, 1970, 1976). See on this also: H. Brunschwig, 'French Historiography Since 1945 Concerning Black Africa' in Emmer and Wesseling, Reappraisals, pp. 84-97.
27. A useful report on this subject is T. Linblad, 'Computer Applications in Expansion History: A Survey', Second Bulletin of the ESF-Network on the History of European Expansion. Supplement to Itinerario 12 (1988), pp. 2-61.
28. C. R. Boxer, The Portuguese Seaborne Empire, 1600-1800 (London, 1965); J. H. Parry, The Spanish Seaborne Empire (New York, 1966).
29. K. Glamann, Dutch-Asiatic Trade 1620-1740 2d edn (The Hague, 1980); N. Steensgaard, The Asian Trade Revolution of the 17th Century. The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade (Chicago/London, 1974); K. N. Chaudhuri, The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660-1760 (Cambridge, 1978); P. Curtin, The Atlantic Slave trade: a Census (Madison, Wis., 1969); P. and H. Chaunu, Seville et l'Atlantique, 1504-1650 (12 vols, Paris, 1956-60); B. Bailyn, Voyagers to the West; Emigration from Britain to America on the Eve of the Revolution (London, 1987). A recent synthesis is G. V.

Seammell, The First Imperial Age: European Overseas Expansion, c. 1400-1715 (London, 1989).

30. F. Braudel, Civilisation materelle, economic et capitalisme, XVe-XVIIIe stecle (Paris, 1979).
31. I. Wallerstein, The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century (New York, 1974).
32. See J. de Vries, The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1600-1750 (Cambridge, 1976), pp. 192-3.
33. See R. Floud and D. MeCloskey (eds), The Economic History of Britain since 1700 (2 vols, Cambridge, 1981), vol. I, pp, 87-92.
34. See P. O'Brien, 'European Economic Development: The Contribution of the Periphery', Economic History Review, 35 (1982). p. 9.
35. J. A. Hobson, Imperialism: a Study (London, 1902).
36. Ibid., p. 85.
37. R. Robinson, J. Gallagher (with A. Denny), Africa and the Victorians: the Official Mind of Imperialism (London, 1961).
38. H. Brunschwig, Mythes et realites de l'imperialisme colonial francatis, 1871-1914 (Paris, 1960).
39. R. Robinson and J. Gallagher, 'The Imperialism of Free Trade', Economic History Review 6 (1953), pp. 1-15.
40. L. A. Davis and R. A. Huttenback, Mammon and the Pursuit of Empire: the Political Economy of British Imperialism, 1860-1912 (Cambridge, 1986).
41. See also the articles by P. J. Cain and A. G. Hopkins on this subject in Economic History

Review 33 (1980), pp. 463 90:30 (1986). pp. 501-525 and 40 (1987) pp. 1-26.

42. See J. Bouvier and R. Girault (eds), L Imperialisme francais d avant 1914 (Paris/The Hague, 1976).
43. J. Masrseille, Empire colonial et capitalisme francais: histoire d'un divorce (Paris, 1984).
44. Robinson and Gallagher, 'Imperialism of Free Trade' (see note 39).
45. R. Robinson, 'Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration in R. Owen and B. Sutelife (eds), Studies in the Theory of Imperialism (London, 1972), pp. 117-40.
46. See W. J. Mommsen and J. Osterhammel (eds), Imperialism and After: Continuities and Discontinuities (London, 1986).
47. See H. L. Wesseling, 'Towards a History of Decolonization', Itinerario 11 (1987), pp. 94-106.
48. A. G. Frank, 'The Development of Underdevelopment' in R. I. Rhodes (ed), Imperialism and Underdevelopment: a Reader (New York and London, 1960), pp. 5-16. See on this L. Blusse. II. I. Wesseling and G. D. Winius (eds), History and Underdevelopment (Leiden and Paris, 1980).
49. W. Rodney, How Europe Underdeveloped Africa (London, 1972).
50. There is a vast literature on this subject. For a brief introduction see A. G. Hopkins, 'Clio-Antics: A Horoscope for African Economic History' in Fyfe, African Studies, pp. 31-48.
51. P. M. Kennedy, 'Why Did the British Empire Last So Long?' in P. M. Kennedy, Strategy and Diplomacy, 1870-1945: Eight studies (London, 1983), pp. 197-218.
52. R. Robinson, 'The Excentric Idea of Imperialism, With or Without Empire', in

Mommsen and Osterhammel, Imperialism and After, pp. 267-89.

53. P. C. Emmer and H. L. Wesseling, 'What is Overseas History?' in Emmer and Wesseling, Reappraisals, p. 3.
54. See t. Skocpol and M. Somer, 'The Uses of Comparative History in Marcro social Inquiry', Comparative Studies in Society and History, 22 (1980), pp. 174-97.
55. Next to Wallerstein Eric R. Wolf's Europe and the People Without History (Berkeley, 1982) and P. Curtin, Cross Cultural Trade in World History (Cambridge, 1985) as well as W. Mcneill's The Rise of the West: a History of the Human Community (Chicago, 1963) are relevant for this.
56. J. Huizinga, 'A Definition of the Concept of History' in R. Klibansky and H. J. Paton (eds), Philosophy and History (Oxford, 1936), p. 8.

تعلیم، ترقی اور بنیاد پرستی

روبینہ سہگل

تعارف

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ جدید تعلیم لوگوں کو توہم پرستی اور تاریکی کی دنیا سے نکال کر روشن خیال اور ترقی پسند بنا دیتی ہے۔ یہ بھی فرض کر لیا جاتا ہے کہ تعلیم معاشرے کو خوشحالی کی جانب گامزن کرتی ہے اور اس کے ذریعے ملکی ترقی کا عمل شدت اختیار کرتا ہے۔ تعلیم کے حمایتی یہ بھی کہتے ہیں کہ تعلیم کی بنا پر معاشرے میں جمہوری عمل تیزی اختیار کرتا ہے آزادی اور برابری کی اقدار فروغ پاتی ہیں۔ یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ تعلیم کی وجہ سے لوگوں میں عقل کا مادہ بڑھتا ہے اور وہ فرسودہ خیالات ختم کر کے منفی قسم کی روایات کو چھوڑنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اس طرح لوگوں میں رواداری کا جذبہ پروان چڑھتا ہے اور وہ مل جل کر اجتماعی زندگی کے عوامل کو سمجھ کر آگے بڑھتے ہیں۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ تعلیم کی مدد سے لوگوں میں فرقہ واریت کا جذبہ کم ہو جاتا ہے، لسانی فسادات کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے اور مذہبی جنون کا رجحان کم ہوتا ہے۔ تعلیم کے علمبرداروں کا دعویٰ ہے کہ اس کی وجہ سے انفرادی سطح پر ایک شخص اپنی زندگی کے حالات بہتر بنا کر اجتماعی سطح پر معاشرے میں تبدیلی لاتا ہے اور اس سے سماجی، سیاسی اور اقتصادی ڈھانچے بدل جاتے ہیں۔ یہ بھی اکثر کہا جاتا ہے کہ تعلیم، مذہبی، صنفی اور طبقاتی تعصبات کو ختم کرتی ہے۔

تعلیمی عمل پر اس قدر ایمان کا نتیجہ یہ ہے کہ بین الاقوامی سطح پر تعلیم کو بے حد اہمیت دی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر اقوام متحدہ کے ترتیب دیئے ہوئے انسانی حقوق کے عالمی منشور میں تعلیم کو اہمیت دی گئی ہے، خواتین کے خلاف امتیاز ختم کرنے کے عالمی معاہدے میں بھی تعلیم پر زور دیا گیا ہے اور بچوں کے حقوق کے عالمی منشور میں

بھی تعلیم کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے علاوہ تعلیم کے موضوع پر بین الاقوامی اجلاس اور کانفرنس کروائی گئیں جن میں ہر شخص کو خواندہ بنانے اور بنیادی تعلیم فراہم کرنے کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا۔ ان میں خاص طور پر قابل ذکر 1990ء کی "تعلیم سب کے لئے" نام کی کانفرنس ہے جو تھائی لینڈ میں ہوئی۔ اس کے علاوہ دہلی اعلامیہ بھی مشہور ہے جس کے تحت ناخواندگی کو دور کرنے کا عہد کیا گیا۔

بین الاقوامی کانفرنس اور معاہدوں کے علاوہ ترقی یافتہ ممالک کی ترقیاتی ایجنسیاں تعلیم کے لئے کثیر رقم مختص کرتی ہیں، مثال کے طور پر برطانیہ کی ایجنسی یا شعبہ بین الاقوامی ترقی (DFID) نے تعلیم کے فروغ کے لئے سوشل ایکشن پروگرام کو کئی ملین ڈالر دیئے ہیں۔ سماجی عمل کے پروگرام میں 75 فیصد رقم تعلیم کے لئے مقرر کی گئی ہے جس کے مقابلے میں محض 15 فیصد حصہ صحت پر خرچ کیا جائے گا۔ برطانیہ کے علاوہ کینیڈا کی ترقیاتی ایجنسی سیڈا (CIDA) اور امریکہ کی ایجنسی ایشیا فاؤنڈیشن (Asia Foundation) نے بھی پاکستان اور دیگر ترقی پذیر ممالک کو تعلیم کے فروغ کے لئے بھاری رقوم فراہم کی ہیں۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ تعلیم کے فروغ کے لئے بے شمار غیر سرکاری تنظیمیں قائم ہو گئی ہیں جنہوں نے گاؤں اور چھوٹے شہروں میں غیر رسمی سکول کھول رکھے ہیں جہاں کوئی مقامی استانی بہت کم اجرت لے کر گاؤں کے بچوں کو پڑھاتی ہے۔ کوشش کی جا رہی ہے کہ یہ بچے ساڑھے تین سال میں پانچویں کا سرکاری امتحان لے کر حکومت کے کسی سکول میں داخل ہو جائیں۔ ان سکولوں کے اوقات میں بھی لچک ہوتی ہے اور سالانہ کیلنڈر میں بھی تاکہ کام کرنے والے بچے فارغ وقت میں بنیادی تعلیم حاصل کر سکیں۔

تعلیم کی افادیت پر یقین اس قدر مضبوط ہے کہ عالمی ترقیاتی بینک اور عالمی مالیاتی ادارہ دونوں غریب ممالک کو قرضہ فراہم کرتے ہوئے تعلیم کی اہمیت کو عیاں کرتے ہیں۔ آئے دن تعلیمی یا اقتصادی ماہرین اخباروں میں تعلیم کے فوائد کو اجاگر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ترقی کا اہم ترین ذریعہ تعلیم ہے اور وہ ممالک جو ترقی یافتہ ہو چکے ہیں اپنی تعلیم و تربیت کے بل بوتے پر آگے بڑھ پائے ہیں۔ ماہرین عموماً تنبیہہ کرتے

ہیں کہ اگر پاکستان میں ہر بچہ تعلیم حاصل نہ کرپایا تو پاکستان مستقبل کے شہری نہیں تیار کر پائے گا اور ہمارا ملک دیگر ممالک کے مقابلے میں پسماندہ رہ جائے گا۔ وہ اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے مغربی ممالک کی مثالیں دیتے ہیں اور یہ دلائل پیش کرتے ہیں کہ جدید صنعتی معاشروں کو صنعت و حرفت کے لئے خاص ماہرین کی ضرورت ہے اور تکنیکی علم و ہنر کے بغیر صنعتی ترقی کا خواب ادھورا رہ جائے گا۔ وہ ٹائیوان' جنوبی کوریا' سنگاپور اور ملائشیا کی مثالوں سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ پاکستانی معاشرے کی پسماندگی ہمارے تعلیمی معیار کی بنا پر ہے۔

ترقی پسند تعلیمی نظریہ

تعلیم کا یہ امید افزاء' ترقی پسند اور مثبت نظریہ موجودہ صدی کے آغاز میں امریکہ میں مقبول ہوا۔ 1916ء میں مشہور تعلیم دان جان ڈیوئی نے دعویٰ کیا کہ تعلیم جمہوریت کی ضامن ہے۔ (1) ڈیوئی کو یقین تھا کہ تعلیم کے ذریعے معاشرہ برابری کی قدروں سے ہمکنار ہو جائے گا۔ جن افراد کو آبائی جائیداد نصیب نہیں ہوئی وہ تعلیم کی مدد سے اپنا سماجی و معاشی رتبہ بڑھا سکیں گے اور معاشرے کی طبقاتی ناہمواریوں میں کمی واقع ہو گی۔ مزید ان کا خیال تھا کہ تعلیم آزادی سے روشناس کروائے گی اور لوگ آزادانہ سوچ کے قابل ہو جائیں گے۔ ڈیوئی کے فلسفہ تعلیم کا امریکی سوچ پر گہرا اثر ہوا اور حکومتوں نے تعلیم پر فراخ دلی سے خرچ کرنا شروع کر دیا۔ یہ رتبہ اور مقام حاصل کرنے کا موثر ترین ذریعہ سمجھا جانے لگا حتیٰ کہ امریکہ میں تعلیم عام ہو گئی اور قانونی طور پر ہر بچے کا 18 برس کی عمر تک سکول میں ہونا لازمی قرار دے دیا گیا۔ اس عمل کی پشت میں سوچ یہ تھی کہ تعلیم ہر شخص کا بنیادی حق ہے اور یہ زندگی بہتر بنانے کا طریقہ ہے۔ اس طرح ہر شہری کو برابر کے مواقع فراہم کئے جا سکتے ہیں۔

1950ء کی دہائی تک یہ سوچ حاوی رہی اور ہر فرد کی کوشش ہوتی تھی کہ زیادہ سے زیادہ تعلیم حاصل کر کے مستقبل کو روشن کیا جائے اور اپنی اولاد کو بہترین تعلیم مہیا کر کے ان کی زندگی کو ترقی کی راہ پر گامزن کیا جائے۔ اس دور میں امریکہ اور دیگر ترقی

یافتہ ممالک میں بے شمار سکول کھولے گئے اور تعلیمی معاونات تیار کئے گئے اور ہر قسم کی سہولیات مہیا کی گئیں تاکہ ہر شہری ان سے استفادہ کر سکے۔

تنقیدی نظریہ تعلیم

1960ء کی دہائی میں امریکہ اور یورپ کے کئی ممالک میں مزاحمتی تحریکوں کی لہر دوڑ گئی۔ یہ تحریکیں متعدد مختلف اطراف سے شروع ہوئیں۔ ایک طرف بائیں بازو کی تحریکوں نے زور پکڑا اور مزدوروں کے حقوق کے لئے جدوجہد کی' دوسری طرف عورتوں کے حقوق کی فیمینسٹ تحریکوں نے زور پکڑا اور پدر شاہی نظام پر سوالات اٹھائے' تیسری طرف طلبہ نے یونیورسٹیوں میں امریکہ اور ویت نام کی جنگ کے خلاف آواز اٹھانا شروع کی اور چوتھی طرف ہپی (Hippie) تحریک نے متوسط طبقے کی اقدار اور روایات کو توڑنے کی تحریک چلائی۔ اس دور میں آزادانہ جنسی زندگی گزارنے کا حق مانگا گیا' خاندان کی فرسودہ روایات اور زنجیروں کی گھٹن کے خلاف مزاحمت ہوئی اور انفرادی طرز زندگی کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا۔ مثال کے طور پر یہ کہا گیا کہ کسی شخص کا حق ہے کہ وہ کیسا لباس پہنے' کیسا کھانا کھائے' کس کے ساتھ جنسی تعلقات رکھے' کہاں رہے اور کیا کرے۔ یہ تحریکیں مختلف سماجی اور اقتصادی ڈھانچوں پر تنقید کا سرچشمہ بن گئیں۔ ایک طرف متوسط طبقے کی گھٹن سے بھرپور قدریں زیر تنقید آئیں' سرمایہ داری نظام سے ابھرتی ہوئی اقدار کی مخالفت کی گئی' جنگ کی مخالفت کی گئی' پدر سری کی مردانگی پرست قدروں پر سوال اٹھائے گئے اور نسل پرستی کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ یہ تحریکیں کافی حد تک 1970ء کی دہائی میں بھی سرگرم رہیں۔ تاہم ان تحریکوں کی چند اندرونی کمزوریوں کی بنا پر یہ 1970ء کی دہائی کے بعد ماند پڑ گئیں۔ ایک تو ان تحریکوں کی طبقاتی بنیاد مغرب ممالک کا متوسط طبقہ تھا جو کوئی ٹھوس تبدیلی یا سماجی و سیاسی ڈھانچوں میں کوئی خاص تبدیلی نہیں مانگ رہا تھا بلکہ صرف تھوڑا بہت رد و بدل کا مطالبہ کر رہا تھا تاکہ شخصی آزادیوں مین اضافہ ہو سکے۔ چنانچہ اس تحریک کی بنیاد انفرادیت پر تھی جبکہ اقتصادی و سیاسی ڈھانچے بدستور قائم اور مستحکم رہے۔ ٹھوس

طبقاتی شعور کی کمی کی وجہ سے یہ تحریکیں کوئی دیرپا تبدیلی لائے بغیر ختم ہو گئیں اور ان کی شدت کم ہو گئی۔

تاہم ان مزاحمتی تحریکوں نے علمی اور نظریاتی اعتبار سے گہرے اثرات چھوڑے۔ یونیورسٹیوں میں تحقیق و تعلیم کے عمل پر ان تحریکوں کے دیرپا اثرات ہوئے کیونکہ ان کی وجہ سے مارکسی اور تنقیدی سوچ کا احیاء ہوا۔ اس سے قبل جرمن فاشزم کو سمجھنے کی غرض سے فرینکفرٹ انسٹیٹیوٹ قائم کیا گیا تھا جس کے مفکرین نے علم نفسیات اور دیگر سماجی علوم کو سیاست اور معیشت کی روشنی میں پرکھا۔ (2) فرینکفرٹ سکول کے مفکرین نے فرد اور اجتماع کے تعلق کو پرکھنے کی کوشش کی کہ دیکھا جائے کہ اجتماعی سوچ ایک فرد کے ذہن اور نشوونما پر کس طرح اثر انداز ہوتی ہے اور ایک فرد اجتماعی سوچ کی تشکیل میں کیا کردار ادا کرتا ہے۔ اس طرح ایک فرد کے سماجی اداروں کے ساتھ رشتے کو سمجھنے کی کوششیں کی گئی۔ فرینکفرٹ سکول کے پیرو مفکرین نے آمرانہ شخصیت کی تعمیر پر ایک تفصیلی مطالعہ کیا تاکہ سمجھا جائے کہ فاشزم کے حمایتی کیونکر تیار کئے جاتے ہیں اور مذہبی اور نسلی تعصبات کیسے جنم لیتے اور پروان چڑھتے ہیں۔ (3) اسی طرح ان مفکرین نے پدر سری خاندان میں پروان چڑھنے والی شخصیت پر تحقیق بھی کی۔ اسی سلسلے کے دو مفکرین ہار کھائیمر اور اڈورنو نے عام ثقافت یعنی لوگوں کے کلچر یا مقبول کلچر (Mass Culture) پر بھی تحقیق کی جس کا تعلیم کے تنقیدی فلسفے پر گہرا اثر پڑا۔ (4) ان مفکرین کے مطابق ذرائع ابلاغ، مقبول کلچر اور عام تعلیم جیسے اداروں کا اثر انسانوں پر یہ ہوتا ہے کہ تنقیدی شعور میں کمی واقع ہو جاتی ہے اور لوگ عام روزمرہ کے تفریحی اور "تعلیمی" کلچر سے اس قدر مرعوب ہو جاتے ہیں اور اس میں اس حد تک ڈوب جاتے ہیں کہ ان کی سوچنے، سمجھنے اور غور و فکر کرنے کی صلاحیت کمزور ہو جاتی ہے۔ لوگ اپنے اردگرد کے ماحول کی عدم برابریوں اور ناانصافیوں سے غافل ہو کر عام کلچر کی جھوٹی اور سطحی رنگینیوں میں گم ہو جاتے ہیں اور اپنے ساتھ ہونے والے ظلم و تشدد کو فراموش کر دیتے ہیں۔ جدید طرز کا سرمایہ داری نظام عام کلچر بنانے والی صنعت کی حوصلہ افزائی کرتا ہے کیونکہ اس قسم کی گھٹیا تفریح اور سطحی سوچ لوگوں کو

بھلا دیتی ہے کہ ان کا کس قدر استحصال کیا جا رہا ہے اس کے برعکس وہ انہیں دوسرے دن کی مشقت کے لئے تروتازہ اور ہشاش بشاش کر دیتی ہے۔ اس طرح بغاوت اور سرکشی کے جذبات پر قابو پایا جاتا ہے۔ تعلیم اس عمومی سوچ اور مقبول کلچر کا ایک لازمی جزو ہے جو لوگوں کو اپنے حالات سے سمجھوتہ کرنا سکھاتی ہے اور ان سے لڑنے کا مادہ کم کرتی ہے۔

فرینکفرٹ سکول اور دیگر تعلیمی مفکرین پر اٹلی کے مشہور مارکسٹ اینٹونیو گرامچی اور گیورگ لوکاچ کا بہت گہرا اثر تھا۔ گیورگ لوکاچ کے تاریخ اور طبقاتی شعور کے موضوع پر کتاب لکھی تھی اور اینٹونیو گرامچی نے "پرزن نوٹ بکس" میں اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ (5) ان دونوں مفکرین کا تعلیمی سوچ پر دیرپا اثر پڑا کیونکہ تعلیم ایک مخصوص طرز کی سوچ اور خاص شعور پیدا کرتی ہے جو لوگوں کا سیاسی جذبہ ختم کرنے میں کام آتے ہیں۔ گرامچی کا خیال تھا کہ حکمران طبقوں کی سوچ اور ان کا غلبہ اس حد تک روزمرہ کی عام سوچ بن جاتا ہے اور لوگ اس حد تک اسے قبول کر لیتے ہیں اور سچ مان لیتے ہیں کہ وہ اس پر تنقیدی سوال نہیں اٹھاتے۔ حکمرانوں کی سوچ صرف ان کے اپنے طبقے کے فائدے میں ہوتی ہے لیکن وہ اس کی عکاسی اس طرح سے کرتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوچ غیر جانبدار ہے اور سب کے مفاد میں ہے۔ حکمران سوچ تنقیدی اور اختلافی سوچ کو ختم کر دیتی ہے۔ گرامچی اور لوکاچ دونوں کارل مارکس کے اس خیال سے متاثر تھے کہ ہر دور میں حکمرانی ان خیالات کی ہوتی ہے جو حکمران طبقوں کے خیالات ہوتے ہیں۔ (6) مارکس کے مطابق جن طبقوں کے پاس مادی ذرائع پیداوار ہوتے ہیں انہی کے پاس ذہنی اور نظریاتی ذرائع پیداوار بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ حکمران طبقے ذہنی اور علمی ذرائع پیداوار کی مدد سے ایسے تصورات اور نظریات تیار کرتے ہیں جو ان کے طبقے کے مفاد میں ہوں اور ایسے تصورات اور نظریات کی حوصلہ شکنی کرتے ہیں جو ان کے طبقے کے خلاف ہوں۔ تاہم حکمران طبقے ان خیالات کو غیر جانبدار کہتے ہیں اور لوگوں کو قائل کرتے ہیں کہ سب کی بہتری انہی خیالات کو اپنانے میں ہے۔ موجودہ حقیقت جو کہ عدم برابری اور ناانصافی پر مبنی ہوتی ہے' ازلی اور ابدی

حقیقت معلوم ہونی شروع ہو جاتی ہے۔ اس طرح حکمران طبقوں اور حکمران سوچ کا غلبہ ہوتا ہے۔ مارکس کی اس سوچ کا تنقیدی نظریہ تعلیم پر بہت گہرا اثر پڑا۔ علم کو ریاست کا نظریات بنانے والا سب سے اہم ادارہ مان لیا گیا۔ ریاست چونکہ غیر جانبدار نہیں ہوتی اور حکمران طبقوں کی نمائندہ ریاست ہوتی ہے لہٰذا وہ عام نظام تعلیم کو حکمراں طبقوں کی اجارہ داری قائم رکھنے کے لئے استعمال کرتی ہے۔ وہ لوگوں کو ان کے طبقے کے مطابق تعلیم دیتی ہے تاکہ کچھ لوگ حکمرانی کرنا سیکھ لیں اور باقی لوگ محکومی کی تعلیم حاصل کر لیں۔ اس طرح تعلیم کے ذریعے قدروں اور علم و ہنر کو طبقاتی اور صنفی دونوں اعتبار سے بانٹ دیا جاتا ہے۔ لہٰذا تعلیمی نظام میں ہمیں طبقاتی اور پدر شاہی کی قدروں کی نمائندگی واضح طور پر دکھائی دیتی ہے۔

فرانس کے مارکسی سوچ رکھنے والے مفکر لوئی ایلتھوزر نے ریاست کے جبری اور نظریاتی اداروں پر تفصیلی بحث کی ہے۔ (7) ایلتھوزر کے خیال میں ریاست نظریاتی اور جبری دونوں طرح کے اداروں کی مدد سے حکمران طبقوں کے مفادات کی حفاظت کرتی ہے۔ نظریاتی اداروں میں وہ ادارے شامل ہیں جو نظریات' قدروں' سوچ' ثقافت و تہذیب کی تشکیل میں کارفرما ہوتے ہیں۔ ان میں مذہبی ادارے' سکول' قانون ساز ادارے' سکول اور عدالتیں شامل کئے جاتے ہیں۔ یہ وہ ادارے ہیں جو انسانی شناخت اور شخصیت کی ساخت میں نمایاں کردار ادا کرتے ہیں۔ یہ ہمیں بتاتے ہیں کہ ہمیں کیا سوچنا چاہئے' کیا اچھا ہے' کیا برا ہے اور ہماری قدریں کیسی ہونی چاہئیں۔ ایلتھوزر کا کہنا ہے کہ موجودہ زمانے میں تعلیمی ادارے بہت طاقتور ہو چکے ہیں اور انہوں نے مذہبی اداروں کی جگہ لے لی ہے۔ جو کام ماضی میں مذہبی ادارے کرتے تھے وہ اب سکول سر انجام دیتے ہیں۔ یہ ادارے حکمراں سوچ کو فروغ دیتے ہیں اور ان کے مفاد پر مبنی سوچ کو غیر جانبدار اور معروضی سوچ قرار دیتے ہیں۔ وہ لوگوں کو قائل کرتے ہیں کہ اس میں سب کی بہتری ہے۔ جبری اداروں میں ایلتھوزر وہ ادارے شامل کرتے ہیں جو طاقت اور جبر کے استعمال کے ذریعے لوگوں کی فرمانبرداری اور اطاعت حاصل کرتے ہیں۔ ان اداروں میں پولیس' فوج' جیل اور سزا کا نظام وغیرہ شامل

ہوتے ہیں- جب لوگ نظریاتی اداروں کے کام کے باوجود باغی ہو جائیں اور ان میں پھر بھی فرمانبرداری کا جذبہ پیدا نہ ہو تو جبری اداروں کو بروئے کار لایا جاتا ہے- یعنی اگر کوئی شخص اندر سے اور دل سے کسی بات کا قائل نہ ہو تو حکمراں طبقوں کے یہ محافظ زور' جبر و ظلم کی مدد سے اپنی مرضی لوگوں پر مسلط کرتے ہیں- چنانچہ یہ نظریاتی اداروں کی مدد کرتے ہیں اور اندرونی جبر ناکام ہونے کی صورت میں بیرونی جبر و تشدد کے ذریعے لوگوں کی محنت چراتے ہیں اور ان کی اطاعت حاصل کرتے ہیں- ایلتھوزر کے مطابق نظریاتی اداروں میں بھی تشدد کا عنصر نمایاں ہوتا ہے اگرچہ ان کا کام ایک شخص کو اندر سے بدلنے کا ہوتا ہے تاکہ وہ حکمران نظریات اور سوچ کو اپنا لے- اسی طرح جبری ادارے صرف جبری ہی نہیں بلکہ نظریاتی بھی ہوتے ہیں کیونکہ پولیس اور فوج کے ادارے ایک مخصوص طرز کی سوچ کے تحت تشکیل دیئے جاتے ہیں- ان میں ایک خاص نظریہ پنہاں ہوتا ہے جو تشدد کے فلسفے پر مبنی ہوتا ہے- یہ دونوں قسم کے ادارے ایک دوسرے کے معاون اور مددگار ہوتے ہیں اور ان کا کام ہم آہنگ ہوتا ہے- ایلتھوزر کے الفاظ میں:

> نظریاتی ریاستی ادارے بہت حد تک اور بنیادی طور پر نظریات کی مدد سے کام کرتے ہیں اور ان کا انحصار نظریات پر ہوتا ہے- لیکن ان میں جبر کا عنصر بھی ہوتا ہے جو کہ ثانوی حیثیت رکھتا ہے- ان اداروں کا یہ عنصر قدر کم' چھپا ہوا اور علامتی ہوتا ہے- (8)

انہیں اداروں کی بات کرتے ہوئے ایلتھوزر کہتے ہیں کہ:

> نظریاتی ادارے یہ تاثر پیدا کرتے ہیں کہ ان کے نظریات میں ہم آہنگی اور اتحاد ہے حالانکہ ان نظریات میں بہت سے مختلف نظریات ہوتے ہیں اور ان میں آپس میں تضاد اور تصادم بھی ہوتا ہے- لیکن یہ تضادات حکمراں نظریات' یعنی حکمراں طبقوں کے نظریات کے نیچے چھپے ہوئے ہوتے ہیں- میرے خیال میں کوئی بھی طبقہ ان ریاستی اداروں پر اپنا تسلط جمائے بغیر زیادہ دیر تک

ریاستی طاقت اور اقتدار پر چھا نہیں سکتا۔ (9)

ایلتھوزر کا خیال تھا کہ نظریاتی ریاستی ادارے بہت سے ہوتے ہیں' ان میں ایک دوسرے سے فرق بھی ہوتا ہے اور یہ قدر آزاد و خودمختار بھی ہوتے ہیں۔ ان کے اندرونی تضادات کی وجہ سے طبقاتی کشمکش جاری رہتی ہے۔ ان کا اتحاد مصنوعی اور تضادات سے بھرپور ہوتا ہے۔ حکمراں طبقہ اور اس کے نظریات ان تضادات کو اپنے قابو میں رکھتے ہیں۔ تعلیمی نظریاتی ادارے پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے ایلتھوزر لکھتے ہیں کہ:

> میرے خیال میں جدید سرمایہ داری نظام میں جس نظریاتی ادارے کو حاوی اور اولین حیثیت حاصل ہے وہ تعلیمی نظریاتی ادارہ ہے۔ یہ ادارہ ایک پرتشدد طبقاتی جنگ کے نتیجے میں حاوی ہوا۔ اس سیاسی اور نظریاتی جنگ میں پرانا حاوی نظریاتی ادارہ شکست خوردہ ہوگیا اور اس ادارے کا غلبہ پیدا کر دیا گیا۔

ایلتھوزر کے خیال میں تعلیمی اداروں نے مذہبی اداروں کی طاقت و حیثیت میں کمی واقع کی ہے اور ان کی جگہ حکمران نظریات کی اشاعت کے بہترین ذرائع بن گئے ہیں۔ اگر ایلتھوزر کے نظریات کو پاکستان کے تناظر میں دیکھا جائے تو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سکول اور تعلیمی ادارے حکمراں نظریات کی اشاعت کے اولیں ذرائع ہیں۔ تاہم ہمارے ہاں تعلیم نے مذہب کی جڑ نہیں کاٹی بلکہ خود تعلیم حاوی مذہبی نظریات کی ماتحت ہو گئی ہے۔ مذہبی نظریات کی تبلیغ اب تعلیمی اداروں کے ذریعے ہوتی ہے۔ ان میں نہ صرف مدرسے اور فرقہ وارانہ تعلیمی ادارے شامل ہیں بلکہ ریاست کے اپنے سرکاری تعلیمی ادارے رجعت پسند' بنیاد پرست اور فرسودہ مذہبی روایات کو فروغ دے رہے ہیں۔ ان نظریات کی مدد سے ناجائز حکومتیں اپنی حکمرانی کا جواز تلاش کرتی ہیں۔ ہندوستان اور پاکستان میں ثقافتی قوم پرستی کا انحصار بہت حد تک مقامی روایات اور مذہبی سوچ پر ہے۔ اس کے مقابلے میں یورپی قوم پرستی میں یورپی تہذیبی اور ثقافتی سوچ کے عناصر نمایاں تھے۔ (10) نوآبادیاتی نظام سے آزاد ہونے والے تیسری دنیا کے کئی ممالک

نے یورپ سے قومی ریاست کا نظریہ تو لے لیا لیکن ان قومی ریاستوں کی بنیاد اکثر مذہب پر رکھی گئی جو تعلیم جیسے جدید ذرائع کی مدد سے پھیلایا گیا۔ مذہبی قوم پرستی کی وجہ سے غیر مسلم اقلیتوں اور عورتوں کو قومی ریاست کا مکمل شہری تصور کرنا مشکل ہو گیا کیونکہ غیر مسلموں اور عورتوں دونوں کی مسلمان مردوں کے مقابلے میں حیثیت کم قرار دی جانے لگی۔ چنانچہ شہریت کا تصور صنفی اور مذہبی تعصبات میں تقسیم ہو کر ادھورا رہ گیا۔

ایلتھوزر کے خیال میں تعلیمی ادارے نہ صرف حکمراں سوچ کو فروغ دیتے ہیں اور حکمراں طبقوں کے مفادات کی حفاظت کرتے ہیں' بلکہ یہ لوگوں کو ان کے طبقے کے مطابق معاشرے میں تقسیم بھی کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ایلتھوزر کا کہنا ہے کہ :

> طبقاتی معاشروں میں تمام گروپوں کو وہی نظریات فراہم کئے جاتے ہیں جو معاشرے میں اپنا کردار ادا کرنے کے لئے ان کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر جن کا استحصال کیا جاتا ہے ان کا ایک کردار ہوتا ہے۔ (ان افراد میں پیشہ ورانہ صلاحیت' اخلاقی پہلو مثلاً ایمانداری' شہریت کے فرائض مثلاً قانون کا احترام' قومی جذبہ مثلاً حب الوطنی اور بنیادی طور پر ایک ایسا شعور دیا جاتا ہے جو سیاسی سوچ سے عاری ہو)۔ استحصال کرنے والوں کا کردار فرق ہوتا ہے۔ (ان افراد میں جو خوبیاں پیدا کی جاتی ہیں وہ ہیں مزدوروں کو حکم دینا' ان سے تحکمانہ لہجہ میں بات کرنا' ان سے نمٹنے کا طریقہ جاننا جسے "انسانی تعلقات" کا سبق کہا جاتا ہے)۔ پھر ایسے افراد ہوتے ہیں جو جبر و تشدد کے نمائندے ہوتے ہیں۔ (ان کی صفات ہوتی ہیں حکم صادر کرنا' فرمانبرداری کو یقینی بنانا' کسی کو بحث یا اختلاف کا موقع نہ دینا اور سیاسی نعرہ بازی کو مرضی کے مطابق استعمال کرنا)۔ اس کے بعد پیشہ ورانہ نظریات کی تعمیر کرنے والے افراد ہوتے ہیں۔ (ان کی صفات یہ ہوتی ہیں

> کہ لوگوں کے شعور کو حقارت کی نظر سے دیکھا جائے' لوگوں کو "بلیک میل" کیا جائے' ان پر تقریری وار کئے جائیں اور یہ سب کچھ اخلاقیات' نیکی اور قوم کی بہتری کے نام پر کیا جائے۔" (11)

چنانچہ ایلتھوزر کے خیال میں تعلیم معاشرے کے مختلف طبقے بنانے کے کام میں بھی پیش پیش ہوتی ہے 'ور طبقاتی نظام کی از سرنو تشکیل کرتی ہے۔ ایلتھوزر کا یہ خیال پاکستان کی تعلیمی پالیسیوں سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ ہر پالیسی میں طبقاتی نظام کی ساخت کا عنصر نمایاں ہے۔ 1998ء کی نواز شریف کی پالیسی پر بات آگے چل کر ہو گی مگر 1959ء کی ایوب خان کے زمانے کی تعلیمی پالیسی سے تعلیم کی طبقاتی نوعیت کا احساس واضح طور پر ہوتا ہے۔ اس پالیسی کے مندرجہ ذیل الفاظ ایلتھوزر کے تجزیے کو سچا ثابت کرتے ہیں:

> تجارتی تعلیم کے شعبے میں ملک کو تین سطح کے کارکنوں کی ضرورت ہے۔ ان میں باہنر مزدور' تکنیکی کام کرنے والے اور انجینئر شامل ہیں جو صنعتی ورکشاپوں کے لئے لازمی ہیں۔ تجارتی لحاظ سے ان میں سب سے پہلی سطح پر ہنرمند کلرک ہیں۔ یہ ضروری ہوتا ہے کہ ان کے کام میں پھرتی ہو' ان کا کام بالکل صحیح ہو اور قابل اعتماد ہو۔ اس سے اگلی سطح پر سپر وائزر آتے ہیں۔ ان کے لئے لازمی ہے کہ یہ بہت تعلیم یافتہ ہوں' کلرکی کا کام بھی جانتے ہوں' ماتحتوں کو خوش اسلوبی سے کنٹرول کر سکتے ہوں اور مینجمنٹ کی ضروریات مزدوروں کو اچھی طرح سمجھا سکتے ہوں۔ آخر اور سب سے اونچی سطح پر ایگزیکٹو طبقہ ہے۔ اس طبقے کے لئے ضروری ہے کہ یہ اقتصادی اور تجارتی اصولوں سے بخوبی واقف ہو اور پیداوار اور ترقی کے لئے موزوں پالیسی مرتب کر سکیں۔ (12)

1959ء کے پالیسی سازوں کے ان الفاظ سے صاف ظاہر ہوتا ہے تعلیم معاشرے

کے طبقاتی ڈھانچوں کو مزید مستحکم کرتی ہے اور منصوبہ بندی کی سطح کو مشین پر کام کرنے والی سطح سے مطلق علیحدہ کر دیتی ہے۔ جو لوگ پالیسی مرتب کرتے ہیں ان کا اطلاق سے تعلق نہیں ہوتا اور جو مزدور مشین پر کام کر کے پیداوار بڑھاتا ہے اس کا منصوبہ بندی اور پالیسی سازی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ظاہر ایگزیکٹو سطح پر معاشرے کے حکمران طبقے ہی ہوتے ہیں اور مزدور سطح پر محکوم طبقوں کے افراد کی تقرری ہوتی ہے۔ چنانچہ تعلیم سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ معاشی اور معاشرتی عدم برابریوں کے لئے موزوں افراد تیار کرے۔ یہی بات پالیسی سازوں کے مندرجہ ذیل الفاظ سے بھی ظاہر ہوتی ہے:

> ہمارے تعلیمی نظام کا ڈھانچہ ایسا ہونا چاہئے کہ چار قسم کے کارکن تیار کئے جائیں۔ ابتدائی تعلیم ایسے مزدور پیدا کرے گی جو غیر ہنرمند کہلاتے ہیں۔ افسران اور انجینئر کا طبقہ پیشہ ورانہ کالجوں میں تعلیم حاصل کرے گا۔ ہمارے تعلیمی نظام میں ہنرمند اور تکنیکی مزدور کی تعلیم کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ ایسے مزدور ان افراد میں سے لئے جائیں گے جنہوں نے یا تو میٹرک تک تعلیم حاصل کی ہو لیکن یونیورسٹی تک نہ پہنچے ہوں، یا وہ جو اپنی تعلیم جاری رکھے ہوں اور جز وقتی طالب علم ہوں۔ (13)

چنانچہ یہ سوچا گیا کہ مختلف سطح کی تعلیم مختلف سطح کے مزدور پیدا کرے گی۔ ظاہر ہے کسی بھی حکمران طبقے کا کوئی شخص غیر ہنر مند مزدور نہیں ہو گا۔ آجکل حکومت اور غیر ملکی فنڈ دہندگان ابتدائی، پرائمری یا بنیادی تعلیم پر بہت زور دے رہے ہیں اور اعلیٰ تعلیم اور معاشرتی علوم کی حوصلہ شکنی کی جا رہی ہے۔ تمام تر فنڈ بنیادی یا ابتدائی تعلیم کے لئے مختص کئے جا رہے ہیں اور تقریباً سارا زور پرائمری پر ہے حتیٰ کہ غیر رسمی تعلیم میں بھی صرف پرائمری کو اہمیت دی جا رہی ہے۔ اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ایسا کیوں ہے۔ خود پالیسی ساز اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ پرائمری کی سطح کی تعلیم صرف ایک غیر ہنرمند مزدور تیار کرتی ہے۔ پرائمری پاس کو چھوٹی موٹی نوکری

بھی بہت مشکل سے ملتی ہے اور وہ کاروں اور سائیکلوں کے پرزے ہی ٹھیک کرتا ہے۔
لیکن موجودہ دور میں تعلیم دانوں اور فنڈ دہندگان کی پوری توجہ صرف پرائمری پر ہونے کا تجزیہ نہیں کیا گیا۔ وہ کیوں صرف اور صرف بہت نیچی سطح کے مزدور تیار کرنا چاہتے ہیں۔ شک ہوتا ہے کہ اس کے پیچھے ملٹی نیشنل کمپنیوں کا ہاتھ ہے اور یہ امر عالمیت (Globalisation) یا نئی عالمی معیشت کا ہی ایک حصہ ہے۔ ملٹی نیشنل کمپنیوں کو ایسے مزدوروں کی ضرورت ہوتی ہے جو مشینوں کے پرزوں کے نمبر اور نام پڑھ سکیں اور چھوٹا موٹا حساب کتاب رکھ سکیں تاکہ ملٹی نیشنل کو ہر بات سمجھانی نہ پڑے۔ چنانچہ اس قسم کا مزدور تیار کرنے کے لئے پرائمری تک پڑھا ہوا شخص کار آمد ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ عام طور پر وہ پسماندہ اور محکوم طبقوں سے تعلق رکھتا ہے' اس میں فرمانبرداری اور حکم ماننے کی عادت بھی ہوتی ہے لہٰذا وہ ایک آئیڈیل مزدور بن سکتا ہے۔ اعلیٰ تعلیم' اور خاص طور پر معاشرتی علوم کی تعلیم' لوگوں کو نئی سوچ سے ہمکنار کر سکتی ہے اور تنقیدی شعور پیدا کر سکتی ہے۔ تنقیدی شعور رکھنے والا ایک سیاسی طور پر بیدار مزدور نہ تو فرمانبردار ہو گا' نہ ہی بے جا حکم مانے گا اور ناانصافی کے خلاف آواز بھی اٹھائے گا۔ چنانچہ اعلیٰ تعلیم اور معاشرتی علوم کی تعلیم کے لئے نہ تو کوئی فنڈ مختص کئے جاتے ہیں اور نہ ہی حکومت اس کو ترجیح دیتی ہے۔

غیر ملکی امداد دینے والے اور پاکستانی حکمران اس بات پر متفق ہیں کہ زیادہ سے زیادہ فنڈ پرائمری کی تعلیم کو دیئے جائیں اور اعلیٰ تعلیم کو قطعی طور پر نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ سیاسی تعلیم' جو کہ شعور کی بیداری کے لئے اہم ہوتی ہے' تقریباً ختم کر دی گئی ہے اور ہر تعلیمی پالیسی تکنیکی اور سائنسی علوم کو ترجیح دیتی ہے۔ اس طریقے سے قوت پیداوار تو بڑھائی جا سکتی ہے لیکن پیداواری قوت کی تیزی کے ساتھ استحصالی قوت بھی بڑھتی ہے کیونکہ تکنیکی ہنر اور سائنسی اصول سمجھنے والا کارکن بہتر کام کی وجہ سے اپنے کام کی رفتار اور معیار دونوں کو تیز کر سکتا ہے۔ وہ کم وقت میں زیادہ کام کر سکتا ہے چنانچہ شرح استحصال بڑھ جاتی ہے۔ اور کیونکہ اس میں سیاسی شعور نہیں ہوتا وہ اپنے استحصال کو اپنی خوش قسمتی تصور کرتا ہے اور قوم و ملک اور دین کی

خدمت سمجھ کر طبقاتی استحصال کو پرکھنے میں ناکام رہتا ہے۔

اعلیٰ تعلیم کی حوصلہ شکنی کی ایک اور وجہ بھی ہو سکتی ہے۔ غیر ملکی فنڈ دہندگان اور ہمارے قومی سربراہ نہیں چاہتے کہ یہاں کے لوگوں میں سوچنے اور سمجھنے اور تجزیہ کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ یہ صلاحیت خود اپنے نظریات تعمیر کرنے کی قوت عطا کرتی ہے۔ اس طرح بحث و مباحثے کی فضا قائم ہو جاتی ہے اور لوگ استحصالی نظام کو پرکھنے لگتے ہیں۔ لیکن ایسا نہ ہونے کی صورت میں لوگ دوسروں کے بنائے ہوئے نظریات اور دوسروں کی تھیوری میں پھنسے رہتے ہیں۔ وہ دوسروں کے تشکیل کردہ خیالات' تھیوری اور تجزیے سے آزاد نہیں ہوتے اور اختلافی اور تنقیدی سوچ نہیں ابھرتی۔ پاکستان کا یونیورسٹی کا نظام کیونکہ تقریباً ختم کر دیا گیا ہے اور اعلیٰ تعلیم کی اہمیت کو رد کر دیا گیا ہے چنانچہ لوگ پرانی تھیوری اور غیر ملکی نظریات کی زد میں رہتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان کی یونیورسٹیوں میں آزادانہ بحث اور رائے دہی کی فضا ہوتی ہے جس کی وجہ سے انڈیا میں اب بہت نئے نظریات اور نئے مفکرین پیدا ہو رہے ہیں جو فنڈ دینے والے ممالک کے نظریات کو چیلنج کر رہے ہیں۔ وہ انڈیا کے نقطہ نظر سے تھیوری اور نظریات کی تعمیر کر رہے ہیں اور عالمی معیشت اور نئے عالمی نظام کی نظریاتی مخالفت میں لگے ہوئے ہیں۔ پاکستان میں بحث و مباحثے کی فضا بہت محدود ہے اور کوئی متبادل نظریہ جنم لیتا ہوا نظر نہیں آتا۔ جو غیر ملکی فنڈ دہندگان کہتے ہیں وہی سچ مان لیا جاتا ہے اس کے نتیجہ میں ہمارے اعلیٰ تعلیمی نظام کی باضابطہ طور پر تباہی کی گئی ہے۔

تعلیم کے طبقاتی عناصر پر دلچسپ بحث امریکہ کے دو مفکرین' سیموئل بولز اور ہربرٹ گنٹس نے کی ہے۔ (14) ان کی مشہور کتاب کا نام ہے "سرمایہ دارانہ امریکہ میں تعلیم۔" یہ کتاب 1976ء میں چھپی اور اس میں تعلیم کی سیاسی معیشت پر غور و فکر کیا گیا۔ بولز اور گنٹس کا کہنا بھی یہی ہے کہ تعلیم طبقاتی اعتبار سے بٹی ہوئی ہے اور یہ مختلف طبقوں کو منفرد قدروں کی مدد سے معیشت میں مختلف جگہ خام کرنے کے لئے تیار کرتی ہے۔ ان کے خیال میں تعلیم مزدور طبقوں کو فرمانبرداری' ہوشیاری' تندہی

سے کام کرنے اور حکم بجا لانے کی تربیت دیتی ہے اور حکمران طبقوں کو دوسروں پر حکم چلانے، فیصلہ کرنے، پالیسی بنانے اور لوگوں کو منظم کرنے کی تربیت فراہم کرتی ہے۔ بولز اور گنٹس کے خیال میں یہ کام صرف اقدار کی ظاہری اور واضح تلقین کے ذریعے نہیں بلکہ سکول اور کام کی جگہ کے سماجی رشتوں میں ہم آہنگی پیدا کر کے حاصل کیا جاتا ہے۔ سکول میں ایک طالب علم سے اسی رویے کی توقع ہوتی ہے جو کہ فیکٹری میں ایک مزدور سے متوقع ہوتا ہے کہ گھنٹی کی آواز پر چلے، پھرتی ہو، چستی ہو، تندہی ہو، وقت کی پابندی ہو اور باقاعدگی ہو۔ بولز اور گنٹس کے مطابق تعلیم کے مختلف مقاصد میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ ڈیوئی اور اس کے حامیوں کے مطابق تعلیم جمہوریت اور برابری پیدا کرنے کا ذریعہ ہے، لیکن جہاں تعلیم کو ایک عدم برابر معاشرے کے لئے کارکن تیار کرنا ہوتے ہیں وہاں برابری کیونکر ممکن ہے۔ چنانچہ معاشی عدم برابری اور ناہمواری سیاسی برابری اور جمہوریت کی نفی کر دیتی ہے۔ تعلیم ہی سے جمہوریت اور برابری کی توقع بھی ہے اور تعلیم ہی سے لوگوں کو معیشت کی مختلف سطح کے لئے تیار بھی کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا جن لوگوں کو ایک ناہموار اور طبقاتی معیشت میں فٹ ہونا ہے ان کے لئے تعلیم برابری کا ضامن کیسے بن سکتی ہے؟ ان کی سیاسی یا قانونی برابری محض کاغذی رہ جاتی ہے کیونکہ معاشی عدم برابری کی موجودگی میں سیاسی برابری کا تصور ناممکن ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سماجی اور معاشی حقوق کے بغیر شہری اور سیاسی حقوق برائے نام رہ جاتے ہیں۔ سیاسی اور قانونی برابری حقیقی عدم برابریوں کو چھپانے کے لئے استعمال ہوتی ہے۔

لوئی ایلتھوزر بھی اسی بات پر لکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

> جو طریقہ کار سرمایہ داری نظام کے لئے طبقاتی تفریق پیدا کرتا ہے اسے تعلیم کے آفاقی نظریے کے ذریعے چھپایا جاتا ہے۔ عام نظام تعلیم اس لئے آفاقی ہو چکا ہے کیونکہ یہ حکمران طبقوں کے حکمراں نظریات کا اہم ترین ستون ہے۔ حکمراں نظریات تعلیم اور سکولوں کو غیر جانبدار ہونے کا تاثر دیتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ

سکول نظریات کی جنگ سے پاک ہوتا ہے۔ ان کا دعویٰ ہوتا ہے
کہ اس جگہ پر اساتذہ طالب علموں کے لئے "ضمیر" اور "آزادی
" کا پورا خیال رکھتے ہیں اور والدین جو کہ بچوں کے "مالکان"
ہوتے ہیں ان اساتذہ پر پورا بھروسہ کرتے ہیں۔ عام طور پر سمجھا
جاتا ہے کہ سکول میں بچوں کے لئے آزادی' اخلاقی سوچ اور بالغ
ذمہ داری کا راستہ ہموار کیا جاتا ہے جو کہ علم' ادب اور آزادانہ
قدروں کی مدد سے کیا جاتا ہے۔ (15)

چنانچہ سکول کو ایک غیر جانب دار ادارے کے طور پر پیش کر کے حکمراں طبقے اپنی حکمرانی کے خیالات کو غیر جانبدار خیالات کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ سکول کی وجہ سے آزادی' برابری' جمہوریت اور انسانیت کی قدریں فروغ پائیں گی جبکہ درحقیقت اس کے بالکل برعکس نتیجہ ملتا ہے۔

بولز اور گنٹس کے علاوہ متعدد دیگر ماہر تعلیم نظام تعلیم کے طبقاتی پہلوؤں پر نکتہ چینی کر چکے ہیں۔ ان میں برطانیہ کے برن سٹین شامل ہیں جنہوں نے بارہا اپنے مطالعے سے ثابت کیا ہے کہ علم غیر جانبدار نہیں ہوتا بلکہ متوسط طبقے کے علم کو جواز مل جاتا ہے اور جو طبقے متوسط اور سرمایہ دارانہ طبقوں کے نظریات' ان کی زبان اور ان کی سوچ اور قدریں اپنانے سے گریز کرتے ہیں ان طبقوں کا علم کمتر اور حقیر قرار دے دیا جاتا ہے۔ (16) ان کے علاوہ برطانیہ ہی کے مفکر پول ولس ہیں جنہوں نے ایک مطالعے میں ثابت کیا کہ محنت کش طبقوں کے سکول ذہنی اور جسمانی مشقت کی تفریق کے ذریعے نہ صرف طبقاتی خطوط پر تعلیم کو استوار کرتے ہیں بلکہ اسے صنفی اعتبار سے بھی بانٹ دیتے ہیں کیونکہ مردوں کو جسمانی اور عورتوں کو ذہنی مشقت سے جوڑ دیا جاتا ہے۔ جسمانی مشقت مردانگی کی نشانی بنا دی جاتی ہے اور مزدور طبقوں کے سیاسی طور پر کمزور افراد اس مشقت کو اپنی مردانگی کی علامت سمجھ کر ذہنی کام ترک کر دیتے ہیں۔ (17) برطانیہ کے علاوہ فرانسیسی مفکرین نے بھی تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے ذریعے طبقاتی شعور فروغ پاتا ہے' مثال کے طور پر لیئر بورڈیو کے مطابق تعلیم

حکمران طبقوں کو ثقافتی سرمایہ مہیا کرتی ہے جس کی مدد سے وہ اپنے اور دوسرے طبقوں کے درمیان فرق کو مزید اجاگر کرتے ہیں۔ (18) بورڈیو کا موقف ہے کہ حکمران طبقے علیحدہ طرز کی تفریح، کھیل، موسیقی، رقص اور ثقافت کی مدد سے طبقاتی تفریق قائم رکھتے ہیں۔ بورڈیو کے علاوہ فرانس کے مورخ مچل فوکو کا تعلیمی سوچ پر بہت گہرا اثر پڑا کیونکہ فوکو نے علم کی ساخت پر تنقید کرتے ہوئے ثابت کیا کہ علم کبھی غیر جانبدار نہیں ہوتا اور اس میں اس کے بنانے والے کے مفادات اور ضروریات ہوتی ہیں۔ (19) فوکو کے مطابق نئے قسم کا علم بنانے والے اس علم کی مدد سے معاشرے پر غلبہ حاصل کرتے ہیں اور اس کے اطلاق کے ذریعے اپنی طاقت میں اضافہ کرتے ہیں، مثال کے طور پر نفسیات دان آئے دن نئے نئے نسخے تیار کرتے ہیں وار نئی نئی ذہنی بیماریاں دریافت کرتے رہتے ہیں تاکہ اپنے جدید نسخے استعمال کر کے لوگوں سے پیسہ بٹوریں اور خود کو ماہر ظاہر کر کے سرمایہ حاصل کریں۔ علم طاقت کے مختلف ذرائع پیدا کرتا ہے اور اس کو استعمال کر کے عام لوگوں پر اپنے تجربات کر کے اپنی جیبیں بھرتا ہے۔ فوکو کی سوچ کا نہ صرف تعلیم کے ماہرین پر بلکہ عورتوں کی تحریک پر اور دیگر سماجی علوم پر بھی گہرا اثر پڑا۔ یہ بات عیاں ہوئی کہ علم غیر جانبدار نہیں ہوتا اور دوسروں پر طاقت استعمال کرنے کا جدید طریقہ ہے۔ اس کے ذریعے ایک فرمانبردار اور منظم معاشرہ تیار کیا جاتا ہے جو حکمران طبقوں کی اقدار کا ماتحت ہوتا ہے۔

امریکہ کے تنقیدی سوچ کے حامل ماہر تعلیم بھی تعلیم کے طبقاتی اور دیگر پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ان میں مائیکل اپل شامل ہیں جنہوں نے تکنیکی تعلیم کے ان عناصر پر دلچسپ بحث کی ہے جو طاقت اور کنٹرول کو جنم دیتے ہیں۔ (20) ان کے علاوہ رینڈل کولنز ہیں جنہوں نے اپنی تحقیق سے ظاہر کیا کہ جیسے جیسے محکوم طبقے اعلیٰ ڈگریاں لے کر آگے بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں، ویسے ویسے طاقتور اور حکمران طبقے اچھی اسامیوں کے لئے درکار ڈگری اور اونچی کر دیتے ہیں تاکہ موٹی آسامیاں ان کے اپنے ہاتھ میں رہیں۔ اس طرح طبقاتی فرق مٹنے کی بجائے بدستور قائم رہتا ہے کیونکہ حکمران اچھے عہدوں کے دروازے دوسروں پر مسلسل بند رکھتے ہیں اور تعلیم رتبہ اور

مقام بڑھانے میں ناکام ثابت ہوتی ہے۔ (21) امریکہ ہی کے ہنری جرڈ کہتے ہیں کہ جہاں ایک طرف تعلیم میں حکمرانوں کا غلبہ ہے اور وہ نظریات پر حاوی ہیں' وہاں دوسری طرف لوگ اس غلبے کا مقابلہ بھی کرتے ہیں اور اگر تعلیم تنقیدی شعور فراہم کرے تو لوگ حکمران نظریات کے خلاف اپنا موقف ضرور پیش کرتے ہیں۔ (22) جرڈ کے خیال میں حکمران نظریات میں تضادات کی بنا پر ان نظریات کے خلاف مزاحمت ممکن ہے جس کے لئے تعلیم دانوں کو تنقیدی شعور پر توجہ دینی چاہئے تاکہ تعلیم طبقاتی نظام کو مستحکم کرنے کے بجائے آزادی' برابری اور جمہوریت کی جڑوں کو مضبوط کرے۔

تعلیمی مفکرین نے نہ صرف تعلیم کے طبقاتی کردار کو اجاگر کیا ہے بلکہ سامراجیت' نوآبادیاتی نظام اور صنفی تفریق سے متعلق تعلیم کے عناصر پر بھی روشنی ڈالی ہے مثال کے طور پر مارٹن کارنوئے نے "تعلیم اور سامراجیت" پر اپنی کتاب میں اس کے سامراجی پہلوؤں پر تبصرہ کیا ہے۔ (23) اسی طرح فوکو کی سوچ سے متاثر ٹموتھی مچل نے اپنی کتاب "مصر کو نوآبادی بنانا" میں تفصیل سے بیان کیا ہے کہ برطانیہ نے کن طریقوں سے ایک نئے مصری ذہن کی تشکیل کی کوشش کی اور اس مقصد کے لئے تعلیمی نظام کو فوج کی طرز پر ڈھالا۔ (24) تعلیمی نظام میں فوج کا سا نظم و ضبط' ترتیب اور سختی کو اپنایا گیا اور طالب علم اور فوجی کو ایک ہی طرح کی تربیت دی گئی۔ ان کے علاوہ گیل کیلی اور فلپ آلتباخ نے تعلیم اور نوآبادیاتی نظام پر تفصیلی اور مستند کتابیں لکھی ہیں۔ (25)

اسی طرح عورتوں کی تحریک نے بھی نظام تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ نظام پدر شاہی قدروں کو فروغ دیتا ہے اور مردانہ سوچ اور اخلاق کو نسوانی سوچ پر ترجیح دیتا ہے۔ یہ نظام نسوانیت اور مردانگی میں تفریق پیدا کرنے میں بھی ملوث ہوتا ہے اور پھر اس صنفی تفریق کو پدر سری نظام کے استحکام کے لئے بھی استعمال کرتا ہے۔ (26) عورتوں کی تحریک کے مطابق علم تیار کرنے اور استعمال کرنے کے طریقے مردانہ سوچ اور قدروں کی عکاسی کرتے ہیں اور یہ فطرت اور قدرت کی خوبصورت چیزوں کو تباہ و برباد کرنے کی غرض سے استعمال کئے جاتے ہیں۔ مردانہ سائنس اور ٹیکنالوجی

قدرتی وسائل کو تباہ کرتی ہے اور اسلحہ بنانے میں کام آتی ہے۔ علم کا لوگوں کی زندگی سے تعلق ہونا چاہئے اور علم کا مقصد لوگوں کی تباہی نہیں بلکہ ان کے مسائل کا حل ہونا چاہئے۔ مردانہ اور سامراجی علم و نظام تعلیم عورتوں' غریب طبقوں اور سیاہ فام باشندوں کو کمتر' حقیر اور بدتر گردانتا ہے اور سفید فام مردوں' طاقتور طبقوں کے مردوں اور حکمرانوں کو افضل' برتر اور عقلمند ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ حاوی اور غالب نظام تعلیم پر کڑی تنقید نہ صرف طبقاتی اعتبار سے ہوئی ہے بلکہ صنفی' نسلی' لسانی اور دیگر اعتبار سے بھی ہوئی ہے۔ ان تمام مفکرین کی رائے ہے کہ ریاست کا تعلیمی نظام غیر جانبدار اور معروضی نہیں ہوتا بلکہ طاقتور گروپوں اور طبقوں کا نمائندہ ہوتا ہے۔ ایسا علم اور ایسا تعلیمی نظام موجودہ سماجی رشتوں کو مضبوط کرتا ہے اور طاقت کے روایتی رشتوں اور عدم برابریوں کو قائم رکھتا ہے۔ ایسا علم ہرگز تبدیلی اور بہتری' ترقی اور خوشحالی کی جانب گامزن نہیں کرتا بلکہ بدحالی' پسماندگی اور تاریکی پیدا کرتا ہے۔

انڈیا کے ماہر تعلیم' کرشن کمار نے ایک فرق قسم کی تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تعلیم دان بچوں کو تصادم اور سماجی و معاشرتی جھگڑوں سے سیکھنے کا موقع نہیں دیتے۔ (27) مثال کے طور پر جب کوئی سماجی و سیاسی تصادم ہو جائے تو سکولوں میں ہدایات دی جاتی ہیں کہ اس بارے میں کوئی بات نہ کی جائے کیونکہ یہ سیاسی مسئلہ ہے۔ لہٰذا بچے سماجی تنازعہ کی بنیادوں سے واقف ہونے سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اگرچہ بچے ٹیلی ویژن اور اخبارات اور بڑوں کی گفتگو سے ہر تنازعے اور سماجی تصادم کے بارے میں جانتے ہیں لیکن ان کی تعلیم انہیں ان باتوں سے دور رکھتی ہے اور کسی قسم کا بحث و مباحثہ یا تبادلہ خیال کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔ ہم اپنے بچوں کو سچ سے آگاہ کرنے سے گھبراتے ہیں کیونکہ سچ عموماً متنازعہ ہوتا ہے اور کوئی ایک حتمی سچ نہیں ہوتا۔ بچہ اپنے اردگرد کے ماحول سے لاتعلق ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کئی سالوں سے پاکستان فرقہ وارانہ فسادات اور لسانی و علاقائی تشدد اور تصادم سے دوچار ہے۔ مگر سکولوں اور کالجوں میں ان امور پر بحث و مباحثہ نہیں ہوتا کیونکہ ٹیکسٹ بک بورڈ کی تیار کردہ فرسودہ کتابیں پڑھنا پڑتی ہیں۔ اگر کسی بچے کا والد' ماموں' بھائی یا چچا کسی مسجد میں بم پھٹنے

سے مر جائے تو ہماری تعلیم اس کے اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے کہ مسجدوں میں نمازیوں پر بم کیوں پھینکے جاتے ہیں' اس کی پشت میں کون سے عوامل ہیں۔ اسی طرح اگر سندھی مہاجر جھگڑے میں کوئی قتل ہو جائے تو ہماری تعلیم بچوں کو اس کے بارے میں کچھ نہیں بتاتی اور یہ تاثر دینے کی کوشش کرتی ہے کہ کچھ نہیں ہوا' سب ٹھیک ہے' ہر جگہ امن و امان اور خوشحالی ہے۔ ہم سندھی مہاجر جھگڑے کی جڑوں کی جستجو لگانے سے بچے کو روکتے ہیں حالانکہ وہ ٹیلی ویژن' ریڈیو اور اخبارات کے ذریعے بہت کچھ سن رہا ہوتا ہے اور اس کے ذہن میں سوالات بھی ابھرتے ہیں لیکن ہم اسے درسی کتابوں میں پھنسا کر رکھتے ہیں۔ پاکستان کا ایٹمی ہتھیار بنانا' کالا باغ ڈیم کی تعمیر یہ سب بے حد اہمیت کے حامل قومی مسائل ہیں جن پر بحث مباحثے سے بچوں کو آگاہ کرنا بے حد ضروری ہے تاکہ بچے اپنا موقف خود بنا سکیں اس مسئلے کو مختلف موقف اور نقطہ نظر سے دیکھ سکیں لیکن ہماری کسی کتاب میں ان امور پر مواد شامل نہیں ہوتا۔ ہم بچوں کو اردگرد کے ماحول اور معاشرے کی پیچیدگیوں سے غافل رکھتے ہیں۔ اس عمل کے پیچھے ایک سوچ پنہاں ہے کہ جس کے مطابق لوگوں کو تعلیم کے ذریعے غیر سیاسی بنایا جاتا ہے اور یہ تاثر پیدا کیا جاتا ہے کہ ہمارا ان مسائل سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہ صرف سیاستدانوں کے مسائل ہیں۔

اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ ہماری تعلیم ہمیں غیر سیاسی بنا دیتی ہے اور طبقاتی' نسلی' صنفی اور مذہبی تعصبات کو مزید مستحکم کرتی ہے' ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کیا اس قسم کی تعلیم جو موجودہ معاشرتی اور سیاسی ڈھانچے مزید مضبوط کرتی ہے' ہمیں ترقی' روشن خیالی اور خوشحالی کی جانب لے جا سکتی ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ ایسی تعلیم ہمیں اور بھی پسماندہ کرتی ہے' ترقی سے دور رکھتی ہے اور ذہنی تاریکی کو بدستور قائم ہی نہیں رکھتی بلکہ اور بڑھاتی ہے؟ اس مقصد کے لئے ہمیں پاکستان کی حالیہ تعلیمی پالیسی اور درسی کتابوں کا جائزہ لینا ہو گا لیکن اس سے پہلے ہمیں یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ ترقی کا تصور کیا ہے اور ہم کس قسم کی ترقی کے خواہاں ہیں۔

ترقی کیا ہے؟

گزشتہ بیس پچیس برس میں ترقی کے تصور پر بہت زیادہ بحث و مباحثہ ہوا ہے۔ ابتداء میں ترقی کا تصور قومی ریاست سے منسلک کیا جاتا تھا۔ ریاست کی ذمہ داری سمجھی جاتی تھی کہ ہر فرد کو بنیادی ضروریات زندگی فراہم کرے مثال کے طور پر روزگار، صحت، تعلیم، تحفظ اور زندہ رہنے کی دیگر اشیاء۔ جب 1948ء میں انسانی حقوق کا عالمی منشور طے پایا تو اس میں ریاستوں نے ذمہ داری لی کہ وہ بنیادی انسانی ضروریات بطور حق فراہم کریں گی اور انہیں قانون کی شکل دی جائے گی۔ معاشی و سماجی حقوق کے عالمی معاہدے میں طے پایا کہ ہر شخص کو خوراک، صحت، تعلیم، روزگار وغیرہ مہیا کرنا ریاست کا فرض ہو گا۔ اس مقصد کے لئے ریاست لوگوں سے ٹیکس وصول کرے گی تاکہ یہ سب کچھ فراہم کرنا ممکن ہو جائے۔

ریاستی ترقی کے مختلف ماڈل رونما ہوئے مثال کے طور پر امریکہ اور دیگر مغربی ممالک میں آزادانہ طرز کی جمہوری ریاستیں قائم ہوئیں جنہوں نے ان حقوق کی ضمانت قوانین کی شکل میں دی اور فلاحی مملکت کی بنیاد رکھی۔ امریکی ماڈل میں شہری اور سیاسی آزادیوں اور حقوق کو ترجیح دی گئی اور حق رائے دہی اور اجتماع اور تحریک چلانے کے حقوق کو اہمیت دی گئی۔ تاہم ایک فلاحی مملکت کے قیام کی وجہ سے ایک بہت بڑا سماجی فلاح کا سرکاری نظام ترتیب دیا گیا تاکہ جو لوگ غریب ہیں اور ان کے پاس وسائل نہیں ہیں انہیں زندہ رہنے کی بنیادی ضروریات ریاست سے مل جائیں۔ ہائی سکول تک تعلیم مفت فراہم کی گئی اور روزگار نہ ہونے کی صورت میں بے روزگاری الاؤنس دیئے گئے۔ موجودہ دور میں اس فلاحی نظام کو بتدریج کم کیا جا رہا ہے۔ درحقیقت یہ فلاحی نظام مزاحمت اور سرکشی سے بچنے کے لئے تشکیل دیا گیا تھا کیونکہ سرمایہ داری نظام میں جب سرمایہ جمع کرنے کا عمل تیزی اختیار کرتا ہے تو کچھ لوگ اس مقابلے اور اس دوڑ میں پیچھے رہ جاتے ہیں۔ انہیں زندہ رکھنے کے لئے اور ان کے رنج و غم کے نتیجے میں انقلاب آ جانے کے خوف سے فلاحی پروگرام ترتیب دیئے جاتے ہیں۔ پاکستان کا موجودہ دور کا سوشل ایکشن پروگرام بھی سرمایہ داری عمل کی تیزی سے لگنے والے زخموں پر مرہم لگانے کا کام کرتا ہے تاکہ لوگ شدید غربت و افلاس سے تنگ آ کر باغی

نہ ہو جائیں۔ لیکن فی الحال پاکستان میں مایوسی کی نشانی انقلاب کی صورت میں نہیں نکلی بلکہ خودکشی کی صورت میں سامنے آئی ہے کیونکہ آئے دن اخباروں میں خبر ہوتی ہے کہ غربت و افلاس سے گھبرا کر کنبے سمیت خودکشی کر لی۔ بہرحال امریکہ میں فلاحی پروگراموں کے ذریعے معاشی سماجی حقوق کی ضمانت دینے کی کوشش کی گئی کیونکہ حکمراں فلسفہ یہ تھا کہ منڈیوں کو قدر آزاد رکھا جائے اور ریاست منڈی کے اپنے عوامل میں بہت زیادہ مداخلت نہ کرے۔ یہ فلسفہ اس مفروضے پر مبنی تھا کہ منڈی میں متصادم مفادات کی وجہ سے توازن رہتا ہے' سرمایہ بڑھتا ہے اور "آزاد تجارت" اور "آزاد کاروبار" کی وجہ سے خوشحالی آتی ہے اور لوگوں کو روزگار بھی ملتا ہے۔ اس کے پیچھے سوچ یہ تھی کہ جمہوری آزادیوں کی وجہ سے ہر شخص منڈی میں آزادی سے خرید و فروخت کر سکتا ہے مگر منڈیاں اگر آزاد نہ ہوں تو لوگوں کی آزادانہ صلاحیتیں سلب ہو جاتی ہیں اور گھٹن پیدا ہو جاتی ہے۔ اگرچہ حقیقت میں منڈیاں کبھی بھی آزاد نہیں ہوتیں کیونکہ حکومتوں کی معاشی اور اقتصادی پالیسیاں ان منڈیوں کے عوامل کا تعین کرتی ہیں لیکن ایک "آزاد منڈی" اور "آزاد شہری" کے تصور نے معاشرے کے ڈھانچوں کی عدم برابریوں کو چھپا کر رکھنے میں بہت مدد کی۔ برابری کے تصور کی وجہ سے یوں لگا گویا معاشرے میں کوئی ناہمواریاں نہیں ہیں اور ہر شخص برابری کی بنیادوں پر ایک دوسرے سے مقابلہ کر رہا ہے۔ ترقی کے اس ماڈل کا فلسفہ یہ تھا کہ ترقی کا دار و مدار شخصی آزادیوں پر ہے کیونکہ صرف آزادانہ ماحول میں ہی ترقی کرنا ممکن ہے۔

ترقی کا دوسرا ماڈل وہ تھا جو سویت یونین اور دوسری دنیا کے دیگر ممالک میں رائج تھا۔ اس ماڈل کی بنیاد اس فلسفے پر تھی کہ افراد اور طبقوں میں برابری نہیں ہے اور معاشرہ ناہموار ہے۔ لہٰذا اگر منڈیوں کو مکمل آزادی دے دی گئی تو کچھ لوگ بہت امیر ہو جائیں گے اور کچھ بہت غریب اور ناہمواریاں بڑھیں گی۔ امیر لوگ طاقت حاصل کر لیں گے اور ذرائع پیداوار پر قابض ہو جائیں گے۔ نتیجتاً وہ دوسرے لوگوں' جو کہ کمزور ہوں گے اور ان کے پاس ذرائع پیداوار نہیں ہوں گے' ان کا استحصال کیا جائے گا۔ اس عمل کو روکنے کے لئے سوچا گیا کہ ریاست منڈی کو قطعی طور پر آزاد نہیں

چھوڑ سکتی بلکہ ریاست کو ذمہ لینا ہو گا کہ ہر شخص کو' خواہ وہ غریب یا کمزور ہو' بنیادی ضروریات مل سکیں۔ چنانچہ اقتصادی و معاشی معاملات میں ریاست کو مداخلت کرنا ہو گی۔ منڈیاں بذات خود بے حس ہوتی ہیں اور انسانیت کی قدروں کی حامل نہیں ہوتیں۔ ان کے اندرونی عوامل میں انسان مقابلے کا شکار ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ منڈی کی بے حسی کے خلاف ریاست کو ہر شہری کو تحفظ دینا ہو گا تاکہ کوئی شخص ذرائع پیداوار پر چھا نہ جائے اور دوسروں کا استحصال نہ کرے۔ لہٰذا ذرائع پیداوار سب کے ہوں گے اور ان پر ہر شہری کا حق ہو گا۔ ذرائع پیداوار' خواہ مشینیں ہوں' فیکٹریاں ہوں یا زمین ہو' وہ سب کے ہوں گے اور نجی نہیں ہوں گے۔ معاشی و سماجی حقوق کو یقینی بنانے کے لئے ریاست کے لئے شہری اور سیاسی آزادیوں کو محدود کرنا ہو گا کیونکہ مکمل آزادی آمریت لے آتی ہے اور طاقتور اور کمزور کو مقابلہ کرنا پڑتا ہے جس میں ظاہر ہے کمزور مارا جاتا ہے۔ چنانچہ سویت یونین اور دوسری دنیا کے ممالک میں ریاست کے کردار کو بہت وسیع کر دیا گیا اور شخصی و انفرادی آزادیوں کو محدود کر دیا گیا۔ معاشی و اقتصادی ترقی و خوشحالی فراہم کرنا ریاست کی مکمل ذمہ داری بنا دیا گیا۔

نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد تیسری دنیا کی کئی قومی ریاستیں ان دونوں ماڈلوں کے بیچ میں پڑی رہیں۔ کچھ نے امریکہ طرز کا آزاد منڈی کا ماڈل اپنانے کی کوشش کی اور کچھ نے سویت یونین کی طرز کی ریاست قائم کرنے کی کوشش کی۔ کچھ ریاستیں ملی جلی رہیں اور کبھی ایک اور کبھی دوسرے ماڈل کی طرف دیکھتی رہیں۔ مثال کے طور پر پاکستان نے ایوب خان کے دور میں امریکی طرز کا ماڈل اپنانے کی کوشش کی اور بھٹو کے دور میں سویت یونین یا چین کی طرز پر چلنے کی کوشش کی لیکن اس تحریک میں نعرہ بازی زیادہ اور دلی جذبہ کم تھا کیونکہ بھٹو وڈیرا تھا لیکن اس کے پیرو مزدور دل سے سوشلسٹ ماڈل کے حامی تھے۔

تاہم ترقی کے ان دونوں ماڈلوں پر گزشتہ 20 سالوں میں کافی تنقید ہوئی ہے۔ متعدد مفکرین کی رائے ہے کہ ریاست کی ہر قسم کی کوششوں کے باوجود تیسری دنیا کے ممالک میں خوشحالی اور ترقی نہیں ہو سکی اور وسائل پر اور ذرائع پیداوار پر قومی سرمایہ داروں'

جاگیرداروں اور دیگر افراد کا قبضہ بڑھتا چلا گیا ہے۔ تیسری دنیا کے بیشتر ممالک اب بھی بھوک' افلاس اور بدحالی کا شدید حد تک شکار ہیں اور ترقی کا وعدہ پورا نہیں ہوا۔ مثال کے طور پر 1960ء کی دہائی میں ترقی کا دعویٰ کیا گیا' لیکن طبقاتی تفریق اس قدر شدید ہوئی کہ ایوب خان کے خلاف مزدور' طالب علم اور دیگر طبقے اٹھ کھڑے ہوئے۔ مشرقی پاکستان کا اس حد تک استحصال کیا گیا کہ وہاں پر بغاوت کو دبانے کے لئے فوج بھیجنا پڑی جو پسپا ہوئی اور مشرقی پاکستان علیحدہ ہو گیا۔ اسی طرح بلوچستان' صوبہ سرحد اور سندھ میں اختلافی اور مزاحمتی تحریکیں چلائی گئیں۔ جہاں ایک طرف ایوب خان ترقی کی دہائی کے جشن منا رہا تھا' وہاں دوسری طرف اس کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی تھی۔

ترقی کے بین الاقوامی اور قومی دعویداروں پر جلد ہی انکشاف ہو گیا کہ نام نہاد ترقی کا پھل صرف اور صرف امراء' جاگیرداروں اور سرمایہ داروں تک پہنچا ہے اور مزدور' کسان' عورتیں' بچے' اقلیتیں اور پنجاب کے علاوہ دوسرے صوبے "ترقی" کے اثرات سے محروم رہے ہیں۔ جنہوں نے ترقی کے لئے محنت و مشقت کی' ان تک ترقی پہنچی ہی نہیں کیونکہ معاشرہ ناہموار ہے اور ترقی کا پھل صرف طاقتور طبقوں تک محدود رہا ہے۔ وسائل کی غیر منصفانہ تقسیم کے باعث ترقی کا اگر کوئی پھل ہے تو وہ صرف ان افراد تک محدود رہا جو وسائل پر قابض تھے۔

جن ممالک میں واضح ترقی کے نشان نظر آتے ہیں' مثال کے طور پر امریکہ یا دیگر مغربی ممالک' وہاں بھی محکوم طبقوں میں شدید احساس محرومی ہے اور بیگانگی اور اجنبیت کا شکار ہو چکے ہیں۔ مثال کے طور پر مزدور طبقہ' عورتیں اور سیاہ فام افراد بے حد تشدد اور محرومی کا شکار ہیں۔ نتیجتاً ترقی یافتہ ممالک میں بھی منشیات کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے' ہر شخص ماہر نفسیات کی طرف بھاگتا ہے اور دل کا اور ذہنی بوجھ کم کرنے کی کوشش کرتا ہے' تشدد بہت زیادہ ہے حتیٰ کہ سکولوں کے بچے دوسرے طلبہ پر گولی چلا کر انہیں ہلاک کر دیتے ہیں اور جرائم کی لہر بڑھ رہی ہے۔ چنانچہ یہ احساس بھی بڑھتا چلا جا رہا ہے کہ ترقی خوشیاں' سکون اور خوشحالی نہیں لاتی بلکہ اضطراب اور کسمپرسی لے کر آتی ہے اور لوگ ہر قسم کے سکون کے لئے مذاہب اور

توہم پرستی میں پناہ حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ترقی یافتہ ممالک میں بھی ترقی کے مثبت اثرات چند طبقوں اور مردوں تک ہی محدود رہتے ہیں جبکہ بیشتر افراد اجنبیت کی حالت میں کام کرتے ہیں اور شام کو اپنے دکھ درد دور کرنے کی غرض سے سستی اور بے معنی تفریح سے دن بھر کی تکلیفیں بھولنے کی کوشش کرتے ہیں یا شراب کے نشے میں دھت ہو کر دل ہلکا کر لیتے ہیں۔ ٹیلی وژن اور سینما سستی اور بے معنی تفریح ہے جو ان کا دکھ، بغاوت اور غم کا جذبہ کم کر دیتے ہیں اور وہ اگلے دن کے کام کے لئے ہشاش بشاش ہو جاتے ہیں۔

ترقی کے ماہرین اور مفکرین میں یہ احساس بھی ہوتا چلا جا رہا ہے کہ ترقی کے عمل کے بہت منفی اثرات بھی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب کوئی بجلی تیار کرنے کی غرض سے بند بنائے جاتے ہیں تو ہزاروں لوگوں کا طرز زندگی تباہ ہو جاتا ہے اور انہیں جلدی میں نقل مکانی کرنا پڑتی ہے اور ان کے گھر اور زمینیں ڈوب جاتی ہیں۔ دریا خشک ہو جاتے ہیں چنانچہ کئی لوگوں کی زمین زرخیز نہیں رہتی۔ جہاں لوگ نقل مکانی کر کے جاتے ہیں وہاں کے مقامی لوگوں سے ان کا تصادم ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں لڑائی، جھگڑے اور فسادات ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کالا باغ بند بنا تو اسلام آباد اور پنجاب کو بجلی مل جائے گی اور نوشہرہ ڈوب جائے گا۔ لیکن حکمران طبقے دارالخلافہ اور بڑے شہروں میں بجلی پہنچانے کی غرض سے ہزاروں کسانوں اور عام لوگوں کی پرواہ کئے بغیر اس قسم کے منصوبے بناتے ہیں۔ ان منصوبوں میں عالمی سرمایہ داری ادارے مثلاً عالمی ترقیاتی بینک وغیرہ ان کی خوب مدد کرتے ہیں اور حکمرانوں کو "کک بیک" ملتے ہیں۔ چنانچہ کالا باغ بند اور موٹروے جیسے مہنگے اور بیکار منصوبوں پر لوگوں کی کثیر رقم خرچ کی جاتی ہے جو ٹیکسوں کی صورت میں ان سے وصول کی جاتی ہے یا پھر ان کے نام پر قرضے لے کر ان کی کئی پشتوں کو مقروض کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لاہور / اسلام آباد موٹروے نہ تو کسی شہر کو بندرگاہ سے ملاتا ہے اور نہ ہی اس کے راستے میں صنعتیں ہیں۔ جب سندھ کے لوگ یا سرحد کے لوگ کہتے ہیں کہ وہ کیوں ایسے منصوبوں کے لئے ٹیکس دیں جو پنجاب کے حکمرانوں کی ذاتی سہولتوں کے لئے بنتے ہیں،

تو ان کا اعتراض جائز معلوم ہوتا ہے۔ اس قسم کے ترقیاتی منصوبوں میں غیر ملکی کمپنیاں منافع کماتی ہیں اور عام لوگوں کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا جو موٹروے کی مہنگائی کی وجہ سے جی۔ ٹی روڈ پر ہی سفر کرتے ہیں۔ ترقی کے نام پر تباہی کے موضوع پر کینیڈا کے دو مصنفین پیٹریشیا ایڈمزور لارنس سولومن کی کتاب "ترقی کے نام پر: غیر ملکی امداد کا دوسرا رخ" مزید روشنی ڈالتی ہے۔ اس کتاب میں ترقی کے گھناؤنے نتائج کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ (28)

ترقی کے موجودہ ماڈلوں کی نمایاں کمی کہ ان میں مادی ترقی کو ترقی تصور کیا گیا ہے صرف عمارات کی تعمیر' فیکٹریوں کا لگانا' ٹیکنالوجی کا بڑھنا اور دیگر ایسی چیزوں کو سمجھا گیا ہے۔ مادی ترقی کو پیداوار سے منسوب کیا گیا ہے اور اسے GDP' GNP اور دیگر قسم کے اعداد و شمار کے ذریعے ناپا گیا ہے۔ اس تصور میں انسان گم ہو جاتا ہے اور غیر جاندار چیزیں اہمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ اشیاء کی فراوانی اور سرمائے کے جمع کرنے کو ترقی کا نام دینے کا مطلب یہ ہے کہ چیزوں' مصنوعات اور اشیاء کی لوگوں سے زیادہ اہمیت ہے۔

وقت کے ساتھ ساتھ ماہر اقتصادیات اور ترقی کی بین الاقوامی افسر شاہی کو احساس ہوا کہ ترقی کا محور انسان ہونا چاہئے۔ ترقی کا پھل لوگوں تک پہنچنا چاہئے اور لوگ ترقی کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ اس کا نصب العین بھی ہونے چاہئیں۔ ترقی لوگوں کی محنت کی وجہ سے آتی ہے لہٰذا اس کا مقصد لوگوں کی خوشحالی اور بہتری ہونا چاہئے۔ چنانچہ انسانی ترقی کا تصور ابھرا جس میں انسان ترقی کے عمل کا محور سمجھا جاتا ہے اور اس کی اپنی نشوونما اور بہتری ترقی کا نصب العین تصور کیا جاتا ہے۔ پاکستان کے مشہور ماہر اقتصادیات ڈاکٹر محبوب الحق کا موقف تھا کہ ترقی صرف پیداوار ہی نہیں ہے بلکہ پیداوار اور اس کے ساتھ ساتھ لوگوں کی بہتری اور خوشحالی یعنی پیداوار کی بہتر تقسیم۔ انسانی ترقی کے تصور نے ترقی کے پرانے تصور کی جگہ متبادل ترقی کا تصور دیا جس کے تحت امید کی گئی کہ ترقی کا محور لوگ ہوں گے' ترقی کا پھل عام لوگوں تک جائے گا۔ ترقی کے عمل میں لوگوں کی اپنی شمولیت ہوگی' اس کا عمل شراکتی ہوگا اور یہ اوپر سے

نیچے نہیں بلکہ لوگوں پر مرکوز ہو گا۔ یہ تصور مزید وسیع ہوتا گیا اور انسانی ترقی کے اس تصور میں اچھی حکومت، شراکتی جمہوریت، مقامی طاقت جیسے تصورات شامل ہو گئے۔ آجکل ہر طرف شراکتی ترقی، اچھا طرز حکومت مقبول ہیں اور مرکزیت کو ختم کرنے کی باتیں ہوتی ہیں۔ سرکاری، بین الاقوامی اور حکومتی سطح پر بھی متبادل نظریہ ترقی کی باتیں ہونے لگی ہیں کیونکہ حکمران طبقوں کو احساس ہے کہ جب تک پیداوار کا پھل ان لوگوں تک نہ پہنچے جنہوں نے اپنی محنت سے پیداوار بڑھائی، سرمایہ داری نظام کو خطرہ ہے۔ چنانچہ متبادل ترقی اور جمہوری طرز حکومت کے بارے میں نعرے حکومت کی سطح سے بھی ابھرنے لگے۔ متبادل ترقی کا تصور، جو سرکاری ترقی کے خلاف ابھرا تھا اب تقریباً سرکاری تصور کا حصہ بن کر اپنا تنقیدی اور مزاحمتی عنصر کھو چکا ہے۔ (29)

ترقیاتی عمل کو چند دیگر تحریکوں سے بھی تنقید کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ روشن خیالی، عقلیت، ترقی اور جدت پسندی کے خلاف گزشتہ تیس برس سے مفکرین اور ماہرین تنقید کر رہے ہیں۔ ان میں فرانس کے مورخ فوکو کا بہت اثر ہے جو کہتے ہیں کہ جدید علم طاقت حاصل کرنے کا نیا ذریعہ ہے۔ (30) ان کا خیال ہے کہ ترقیاتی کام لوگوں کی زندگی میں بے جا مداخلت کرنے کا بہانہ ہے اور اس مداخلت سے فائدہ کم اور نقصان زیادہ ہوتا ہے۔ چند مفکرین، مثال کے طور پر انڈیا کے اشیش نندی کا خیال ہے کہ اگرچہ ہماری ریاست واضح نو آبادیاتی نظام سے نکل آئی ہے لیکن اب اندرونی نو آبادیاتی نظام کی زد میں ہے اور اب اسے اندرونی حکمران طبقوں نے نو آبادی بنا رکھا ہے۔ (31) قومی ریاستیں لوگوں کو اسی طرح جدید اور مہذب اور عقلمند بنانے کا دعویٰ کرتی ہیں جیسے پہلے غیر ملکی سامراج کیا کرتے ہیں۔ اور جدید اور ترقی یافتہ بنانے کی اس دوڑ میں وہ لوگوں کی مقامی روایات کمزور کرتے ہیں اور یہ عمل پر تشدد ہوتا ہے کیونکہ لوگوں کا اپنی تاریخ، ذات اور شناخت سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور وہ طاقتور ہونے کی بجائے مزید کمزور ہو جاتے ہیں۔ نندی کے خیال میں ترقی کا عمل پوری دنیا کو مغرب کی طرز پر منڈی بنا دینے کا عمل ہے۔ یہ عمل لوگوں کی ذات کی نفی کرتا ہے۔ جدید سائنس، ترقیاتی منصوبے اور نئے طرز حکومت محض لوگوں پر مزید غلبہ حاصل کرنے اور انہیں

دبانے کے ذرائع ہیں۔ اگرچہ اشیش نندی کی تنقید قابل غور ہے اور سنجیدگی سے اس پر بحث کی ضرورت ہے' لیکن نندی اس حد تک روایت پسندی اور مقامی تہذیب کے علمبردار ہیں کہ انسانیت کے بنیادی اصول پامال ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر نندی ستی کی رسم کو بھی جائز قرار دیتے ہیں جبکہ عورتوں اور کمسن لڑکیوں کو روایت کے نام پر نذر آتش کرنا سراسر ظلم ہے۔ چنانچہ یہ بات اہم ہے کہ چند باتوں کو آفاقی اور عالمی قرار دیا جائے اور بنیادی انسانی اخلاقیات کو روایت' ثقافت' تہذیب و تمدن اور مقامی طور طریقوں پر ترجیح دی جائے۔ ان میں زندہ رہنے کا حق شامل ہے کیونکہ یہ بطور انسان ہر شخص کا حق ہے' خواہ وہ عورت ہو یا مرد' ہندو ہو یا مسلم' پاکستانی ہو یا یورپی۔ اس بات کو مدنظر رکھنے کی بھی ضرورت ہے کہ کون سی روایات مثبت ہیں اور لوگوں کو اجتماع سے ملانے اور شناخت فراہم کرنے کا کام کرتی ہیں اور کون سی ظلم و تشدد پر مبنی ہیں۔ روایات طاقتور افراد تعمیر کرتے ہیں اور ضروری نہیں ہے کہ کسی بھی کمیونٹی میں یا خطے میں تمام روایات میں ہر شخص کی رضامندی ہو اور شمولیت ہو۔ روایات' جو کہ عموماً طاقتور مرد حضرات بناتے ہیں' عام طور پر عورتوں کو کنٹرول کرنے کے کام آتی ہیں۔ ضروری نہیں ہے کہ کسی کمیونٹی کی روایات میں وہاں کی عورتوں' مذہبی اقلیتوں اور ہر فرد کی خوشی' رضامندی اور آمادگی ہو۔ کچھ روایات طاقتور افراد دوسروں پر مسلط کر دیتے ہیں اور کمیونٹی صرف اور صرف طاقتور افراد پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ اس میں مختلف طبقے' لوگ' ذاتیں وغیرہ ہوتے ہیں۔ تاہم جہاں جدت کا عمل ہر چیز کو تباہ کر رہا ہو حتیٰ کہ اچھی اور مثبت روایات کو بھی جو کہ کسی کو نقصان نہیں پہنچاتیں یا کسی کی طاقت کم نہیں کرتیں وہاں یہ سوچنا ضروری ہے کہ کیا ترقی کا عمل مثبت ہے یا منفی۔

بہرحال لاطینی امریکہ سے لے کر انڈیا اور افریقہ تک ترقی کے عمل پر تنقید ہوئی ہے کیونکہ لوگوں کو محسوس ہوتا ہے کہ انہیں مجبوراً "آزاد منڈی کی عالمی معیشت" میں دھکیلا جا رہا ہے اور اس پر تشدد عمل کو ترقی کہا جا رہا ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ ترقی محض سرمایہ جمع کرنے کے عمل میں تیزی کا نام ہے اور اس میں انسان قربان کئے جاتے ہیں۔ ترقی سرمایہ داری نظام کی جدید کڑی ہے جس کے تحت تمام دنیا کی

ریاستوں کو کمزور کر کے مغرب کے تسلط میں لایا جا رہا ہے کیونکہ مغرب کی کچھ ملٹی نیشنل کمپنیاں' جن کے بجٹ ہمارے ملکوں کے بجٹ سے زیادہ ہیں' غریب ممالک کے وسائل پر قبضہ جما رہی ہیں اور غریب ممالک کی پالیسیاں آزاد نہیں بلکہ طاقتور اور ترقی یافتہ ممالک کے ذیلی ادارے' عالمی مالیاتی ادارہ (IMF)' عالمی ترقیاتی بینک (IBRD) اور عالمی تجارتی ادارہ (WTO) بنا رہے ہیں۔ اس قسم کی نام نہاد "ترقی" کے تحت لوگوں کے حقوق بڑھ نہیں رہے بلکہ کم ہو رہے ہیں کیونکہ ریاست' جو کم حقوق کی ضمانت دیتی ہے' اپنی ذمہ داریوں سے انحراف کر رہی ہے اور عالمی طاقتیں ریاست کو پیچھے دھکیل کر غیر سرکاری تنظیموں اور منڈیوں کو فروغ دے رہی ہیں تاکہ ان کا ایجنڈا پورا ہو سکے۔

گلوبلائزیشن' بنیاد پرستی اور تعلیم

ہمیں عالمی اداروں کے کردار پر نظر ثانی کرنا ہو گی۔ اگرچہ عالمی مالیاتی فنڈ' عالمی بینک اور اقوام متحدہ اس کرہ ارض کے تمام انسانوں کے نام پر بنائے گئے' ان کی پالیسیاں دنیا کے غریب ممالک کے عوام پر شدید منفی اثرات کا ذریعہ بن رہی ہیں۔ لوگوں کے حقوق کی پامالی ان اداروں کی سیاسی اور معاشی پالیسیوں کی وجہ سے ہو رہی ہے۔ عالمی مالیاتی ادارے (IMF) کا مقصد تھا کہ دنیا میں زر کی منڈی کو منظم کیا جائے اور زر مبادلہ کی منتقلی پر نظر رکھی جائے اور ممالک کے اخراجات پر کنٹرول رکھا جائے۔ عالمی ترقیاتی بینک کا مقصد تھا کہ ترقی کے عمل میں تیزی لائی جائے لیکن یہ ترقی ایسی ہو جس کا پھل غریب عوام تک پہنچے اور ان محنت کش طبقوں تک پہنچے جو کہ دولت اور پیداوار کے ضامن ہوتے ہیں۔ اقوام متحدہ کے مقاصد بھی کچھ ایسے ہی تھے کہ پوری دنیا میں منصفانہ ترقی ہو' امن و امان پھیلے اور لوگوں میں برابری ہو۔

لیکن گزشتہ دو عشروں میں ان عالمی اداروں کی کارکردگی پوری دنیا میں زیر تنقید آئی ہے کیونکہ یہ بات واضح ہوتی چلی جا رہی ہے کہ عالمی ادارے صحیح معنوں میں عالمی نہیں ہیں بلکہ طاقتور اور ترقی یافتہ ممالک کے مفادات کو فروغ دے رہے ہیں۔ ان کے پروگراموں کے نتیجے میں سرمایہ غریب ممالک کی جانب سے امیر ممالک کی طرف منتقل

ہو رہا ہے۔ (32) غریب لوگوں سے ان کی محنت کا پھل چھین کر امیروں کی طرف بھیجا جا رہا ہے۔ (33) اس کام میں غریب ممالک کے بدعنوان سیاستدانوں' امراء' جاگیرداروں اور سرمایہ داروں اور فوج کی ملی بھگت ہے۔ غریب ممالک کے رہنماؤں نے لوگوں کا محنت سے کمایا ہوا سرمایہ غیر ضروری' مہنگے اور فضول منصوبوں پر ضائع کیا۔ مثال کے طور پر بڑے بڑے بند جن سے لوگوں کی زندگیاں تباہ ہوتی ہیں اور بجلی بڑے بڑے شہروں کے امراء کو ملتی ہے۔ یا پھر موٹر وے جیسے پروجیکٹ جو لاہور کو اسلام آباد سے جوڑتے ہیں لیکن کسی بڑے شہر یا زرعی علاقے کو بندرگاہ سے نہیں جوڑتے۔ تاکہ خام مال کی منتقلی آسان ہو۔ ایسے فضول اخراجات کے علاوہ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کی املاک کی حفاظت کرنے والی فوج کے لئے نئے سے نئے کھلونے خریدے گئے' مثال کے طور پر F_16 طیارے' فرانسیسی آبدوزیں اور ایٹم بم۔ ان چیزوں سے کسی محنت کش یا کسان کو تو کوئی فائدہ نہ ہوا لیکن ان پر اربوں ڈالر خرچ کر دیئے گئے۔ یہ عمل 50 برس تک جاری رہا جس کی وجہ سے لوگوں کو فائدہ کوئی نہیں پہنچا لیکن ان کی کئی پشتیں مقروض ہو گئیں۔ اس قرض کو واپس کرنے کی غرض سے ایک دفعہ پھر غریب عوام کی جیبیں کاٹی گئیں اور مزید ٹیکس لگا کر امراء کے فائدے کے لئے لئے گئے قرضوں کو ادا کرنے کی اپیل کی گئی۔ لوگوں سے کہا گیا "قرض اتارو' ملک سنوارو" جبکہ لوگوں نے تو کبھی وہ قرض لیا ہی نہیں تھا۔ جنہوں نے لیا اور استعمال کیا وہ نہ تو ٹیکس ادا کرنے کو تیار ہیں' نہ قرضے واپس کرنے پر آمادہ ہیں۔ جاگیردار زرعی آمدن پر ٹیکس نہیں لگنے دیتے اور سرمایہ دار بینکوں کے قرضے واپس نہ کر کے لوگوں سے لوٹی ہوئی دولت واپس کرنے کو تیار نہیں ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مہنگائی تیزی سے بڑھ رہی ہے اور اشیاء روز بروز مہنگی ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ لوگوں پر بلا واسطہ ٹیکس لگا کر ضائع کی ہوئی رقم واپس دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ قوت خرید کم ہو جانے کی وجہ سے لوگوں کا معیار زندگی گرتا جا رہا ہے جس کی وجہ سے ان کے حقوق کی شدید پامالی ہو رہی ہے' مثال کے طور پر وہ اپنے بچوں کو معیاری تعلیم نہیں دے سکتے' اچھی خوراک نہیں دے پاتے اور اکثر تو مناسب

لباس یا سر چھپانے کو چھت تک نہیں دے سکتے۔

اس سارے عمل میں عالمی سرمایہ داروں کے اداروں IMF' عالمی بینک اور عالمی تجارتی ادارے کا بہت نمایاں کردار ہے۔ ایک طرف مغرب کے ترقی یافتہ ممالک ہر وقت انسانی حقوق کا پرچار کرتے ہیں اور ایسے ممالک پر پابندیاں لگانے کی دھمکیاں دیتے ہیں جو انسانی حقوق کی خلاف ورزیاں کریں' لیکن دوسری طرف انہی اداروں کی پالیسیاں غریب کو غریب تر کرتی ہیں اور انسانی حقوق کی پامالیوں کا سب سے بڑا موجب بنتی ہیں۔ مثال کے طور پر عالمی مالیاتی ادارے اور عالمی بینک نے غریب ممالک سے قرضے کی قسطوں کی وصولی کے لئے ساختیاتی رد و بدل (Structural Agdjustment) کے پروگرام ترتیب دیئے ہیں۔ ان پروگراموں کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ مقروض ممالک سے قرضے واپس لئے جائیں اور اس طرح دولت کی منتقلی غریب سے امیر ممالک کی طرف ہو۔ اگرچہ غریب ممالک سود کی صورت میں اصل سے کئی گنا زیادہ رقم واپس کر چکے ہیں لیکن اصل اپنی جگہ قائم رہتا ہے اور سود کی شرح میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس طرح غریب ممالک ہمیشہ امیر ممالک کی غلامی میں رہتے ہیں اور ان کی اندرونی پالیسیاں ان کے ہاتھ میں نہیں رہتیں۔ ان کی خودمختاری اور خود انحصاری میں بتدریج کمی واقع ہوتی رہتی ہے حتیٰ کہ ان کی داخلی پالیسیاں بھی آئی۔ ایم۔ ایف اور عالمی بینک تیار کرتے ہیں۔ جس قدر غریب ممالک قرضے کی بھٹی میں پستے ہیں اور مصائب اور آفتوں کا سامنا کرتے ہیں' اتنے ہی زور و شور سے ان کے بد عنوان اور فضول خرچ اور عیش پرست رہنما قومی غیرت' قومی عزت' خودمختاری اور آزادی کے دعوے کرتے ہیں۔ ایک قوم جتنی زیادہ غلامی کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہوتی ہے' وہ اتنے ہی زور سے قوم پرستی اور آزادی کے نعرے لگاتی ہے اور خود انحصاری کے گیت گاتی ہے کیونکہ دل کو تسلی دینا ہوتی ہے کہ سب ٹھیک ہے۔

ساختیاتی رد و بدل کے پروگرام لاطینی امریکہ' افریقہ اور ایشیا کے کئی ممالک پر لگائے گئے۔ یہ وہ ممالک ہیں جو ایک زمانے میں آزاد و خودمختار تھے لیکن انیسویں صدی کے نوآبادیاتی اور سامراجی نظام کی وجہ سے غربت کا شکار ہو گئے۔ اب ان پر براہ

راست قسم کی بیرونی سامراجیت تو ختم ہو چکی ہے مگر ایک چھپی ہوئی اور زیادہ تکلیف دی قسم کی سامراجیت قائم ہو چکی ہے جو اندرونی حکمران طبقوں کی ملی بھگت کے ساتھ ان پر مسلط کی جاتی ہے۔ ان تمام غریب ممالک پر ساختیاتی رد و بدل کے نتیجے میں سخت اور تکلیف دہ اثرات مرتب ہوئے۔ مثال کے طور پر تھائی لینڈ میں ایک ملین خواتین کو عصمت فروشی پر مجبور ہونا پڑا۔ ہر جگہ غربت میں شدید اضافہ ہوا اور لوگوں کی حالت ابتر ہوئی۔ پاکستان اس وقت بھی Enhanced Stuctural Adjustment Facility (ESAF) اور (EFF) Extended Fund Facility کی زد میں ہے۔ غریب ممالک کو قرضے لوٹانے کی غرض سے عالمی اداروں میں مزید قرضے لینا پڑتے ہیں۔ ان قرضوں کے ملتے ہی وہ انہیں اگلی قسط کے طور پر واپس کر دیتے ہیں اور ان پر اور قرضہ چڑھ جاتا ہے لیکن مزید قرضے حاصل کرنے کے لئے انہیں عالمی اداروں کی سخت شرائط قبول کرنا پڑتی ہیں جو براہ راست ان ممالک کے عوام کی معاشی اور سماجی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ آئی۔ ایم۔ ایف کی شرائط میں اکثر یہ شرط نمایاں ہوتی ہے کہ تعلیم' صحت اور دیگر سماجی شعبوں سے حکومت سبسڈی (Subsidy) ہٹائے۔ اس طرح سماجی ترقی کے شعبوں پر براہ راست اثر پڑتا ہے۔ سرکار تعلیمی اخراجات گھٹاتی ہے' صحت کے شعبے میں اخراجات کم کر دیئے جاتے ہیں اور صاف پانی کی فراہمی اور نکاسی آب جیسی بنیادی سہولیات کی فراہمی متاثر ہوتی ہے۔ لہٰذا ریاست آہستہ آہستہ بنیادی حقوق کی فراہمی سے انحراف کرتی ہے۔ لوگوں کے ٹیکس بجائے ان کے حقوق کے لئے' قرضوں کی واپسی پر خرچ ہو جاتے ہیں' وہ قرضے جو کبھی عوام نے نہ لئے اور ان سے کوئی فائدہ اٹھایا۔ عالمی مالیاتی ادارے کا اصرار ہوتا ہے کہ بجلی' پانی' گیس اور توانائی کے دیگر ذرائع سے بھی سب سڈی ہٹا دی جائے۔ نتیجے کے طور پر پٹرول' بجلی' گیس اور ہر طرح کا ایندھن مزید مہنگا ہوتا چلا جاتا ہے۔ ایندھن اور ذرائع توانائی میں مہنگائی کی وجہ سے افراط زر میں اضافہ ہوتا ہے اور بنیادی اشیاء خورد و نوش بھی مہنگی ہو جاتی ہیں۔ مزید عالمی مالیاتی فنڈ کا مطالبہ ہوتا ہے کہ سرکار اپنی آمدن میں اضافہ کرے تاکہ قرضوں کی ادائیگی کے قابل

ہو۔ یہ اضافہ سرکاری اخراجات میں کمی واقع کر کے کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ڈاؤن سائزنگ (Downsizing) شروع ہو جاتی ہے اور سرکاری ملازمین اپنی نوکری سے برطرف کر دیئے جاتے ہیں۔ ایک طرف مہنگائی بڑھتی ہے تو دوسری طرف بے روزگاری۔ حکومت پر یہ دباؤ بھی ڈالا جاتا ہے کہ وہ درآمدات میں اضافہ کرے تاکہ زر مبادلہ کمائے اور قرضے واپس کرے۔ چنانچہ آزاد تجارتی زون یا ایکسپورٹ پراسسنگ زون بنائے جاتے ہیں جہاں 90 فیصد کارکن خواتین ہوتی ہیں اور ان کے کوئی حقوق نہیں ہوتے۔ یہاں پر غیر ملکی کمپنیاں سرمایہ کاری اس شرط پر کرتی ہیں کہ مزدوروں کی طرف سے کوئی خطرات نہ ہوں۔ چنانچہ مزدوروں کے حقوق معطل کر دیئے جاتے ہیں۔ لیکن غریب ممالک کی مصنوعات غیر ملکی منڈیوں میں امیر ممالک کی اعلیٰ ٹیکنالوجی اور جدید طریقوں سے تیار کردہ مصنوعات سے مقابلہ نہیں کر پاتیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ملک زیادہ اشیاء درآمد کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ دوسری طرف بڑے بڑے مغربی ممالک ہر طرح کے بہانے بنا کے اور انسانی حقوق کی خلاف ورزی کے بہانے بنا کے غریب ممالک کی اشیاء کو اپنی منڈیوں میں آنے سے روک دیتے ہیں۔ اس طرح ان کی اپنی صنعت کو تحفظ ملتا ہے اور غریب ممالک سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی منڈیاں غیر ملکی مصنوعات کے لئے کھولیں اور برآمدات پر ڈیوٹی اور ٹیکس وغیرہ کم کر دیں۔ اس طرح غریب ممالک کی صنعتی مصنوعات نہ تو اپنی منڈی میں غیر ملکی اشیاء سے مقابلہ کر پاتی ہیں اور نہ غیر ملکی منڈیوں میں بک سکتی ہیں۔ چنانچہ تجارت کا توازن ان ممالک کے خلاف چلا جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ان پر مسلسل یہ دباؤ ہوتا ہے کہ درآمدات میں اضافہ کریں اور اس سے کمایا ہوا سرمایہ قرضوں کی ادائیگی کے لئے مختص کریں۔ عالمی ادارے کم ہی ان تضادات سے نمٹتے ہیں جو ان کی متضاد پالیسیوں کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر سماجی ترقی میں کم رقم جو کہ آئی۔ ایم۔ ایف کی شرائط کی وجہ سے ہوتی ہے' انسانی حقوق کی شدید پامالیوں کا باعث بنتی ہے لیکن اس تضاد کو منظر عام پر آنے نہیں دیا جاتا۔ جب ساختیاتی رد و بدل کے پروگرام کے نتیجے میں جب زخم شدید ہو جاتے ہیں' گھاؤ دکھنے لگتے ہیں تو سماجی عمل کے پروگرام (سوشل ایکشن پروگرام) اور غربت

ختم کرنے کا فنڈ (Poverty Alleviotion Fund) قائم کئے جاتے ہیں تاکہ لوگوں کی تکلیف اتنی زیادہ نہ ہو کہ وہ بغاوت پر اتر آئیں اور سرکش ہو کر سرمایہ داری نظام کی دھجیاں اڑا دیں۔ مقصد یہ ہوتا ہے کہ سرمایہ جمع کرنے کا عمل بدستور جاری رہے لیکن اس سے لگنے والے گھاؤ پر ہردم مرہم لگائی جائے تاکہ لوگ غم و غصہ کی وجہ سے اس نظام کو الٹ ہی نہ دیں۔ یعنی کہ لوگ سسکتے رہیں' تڑپتے رہیں لیکن مر نہ جائیں اور باغی نہ ہو جائیں۔ سرمایہ داری نظام کی راہیں جدید ترین کڑی کو "آزاد منڈی کی معیشت" کے نام سے پکارا جاتا ہے حالانکہ اس طرز کی معیشت میں کچھ بھی آزاد نہیں ہوتا۔ اس بات کا ثبوت ہمیں عالمی تجارتی ادارے (WTO) کی شقوں سے ملتا ہے جن کے مطابق لوگوں کی پیداوار' حتیٰ کہ لوگوں کی زندگی اور ذرائع زندگی تک پر قبضہ کر لیا جاتا ہے۔ آزاد تجارت کے نام پر ہر چیز کو نجی بنا دیا جاتا ہے اور یہ نجکاری کا دوسرا نام ہے۔ TRIPS یعنی کسی علم یا سائنسی طریقہ کار کو نجی بنانے کا عمل تاکہ کوئی دوسرا اس عمل کو دہرا نہ سکے' نجکاری کی بدترین مثال ہے اور TRIPS عالمی تجارتی ادارے کا اہم حصہ ہے۔ اس کی شرائط کے تحت کسانوں کے بیج تک ان اپنے نہیں رہیں گے۔ جب بھی بڑی بڑی بین الاقوامی کمپنیاں کسی ملک کے قدرتی وسائل میں منافع بنانے کا موقع دیکھتی ہیں تو وہ ان مسائل پر قابض ہونے کی کوشش کرتی ہیں۔ ان کا سرمایہ اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ کئی ممالک کے پورے سالانہ بجٹ یا GNP سے زیادہ ہوتا ہے۔ یہ کمپنیاں' جن کے مرکزی دفاتر امیر ممالک میں ہوتے ہیں' تیسری دنیا کی ریاستوں کے مقابلے میں بے حد طاقتور ہیں۔ جب ایک ملٹی نیشنل کمپنی کے ہندوستان میں نیم کے درخت پر قبضہ کرنے کی کوشش کی تو وہاں کے لوگوں نے تحریک چلا کر نیم کی حفاظت کی۔ اسی طرح اب بین الاقوامی کمپنیاں باسمتی چاول کی اقسام پر اپنا قبضہ جمانے کی کوشش میں ہیں' برصغیر کے کسانوں کی پیداوار اور بیج پر اپنا قبضہ جمانے کی کوشش میں ہیں اور دواؤں کو بھی Patent کے قانون کے ذریعے عام آدمی کی پہنچ سے دور کر رہی ہیں۔ جہاں غریب کسانوں کو ان کے بیج پر قبضہ جمانے کے عوض کوئی معاوضہ نہیں دیا گیا' وہاں یہی کسان خود اپنے بیج دوبارہ استعمال نہیں کر سکے گا اور اسے

بازار سے مہنگے داموں یہ بیج خریدنا پڑیں گے تاکہ اگلی فصل اگانے کے قابل ہو سکے۔ یہ تمام عوامل غریب ممالک کی زراعت اور پوری معیشت کے لئے سامان تباہی ہیں۔ لیکن ان کے مضر اثرات سے غافل ہمارے حکمران تیزی سے گلوبلائزیشن کے سحر میں پھنستے چلے جا رہے ہیں۔

گلوبلائزیشن کا مطلب ہے کہ پوری دنیا کو محض ایک منڈی میں تبدیل کر دیا جائے اور دور دراز کے علاقوں کو بھی عالمی منڈی کا حصہ بنا دیا جائے۔ ہر شخص' ہر چیز' ہر سوچ اور ہر ادارہ عالمی سرمایہ داری نظام کی زد میں آ کر جکڑا جائے اور کوئی بھی عالمی منڈی سے باہر نہ رہ جائے۔ اس کے لئے ذرائع ابلاغ جو کہ عالمی ہو چکے ہیں پوری طرح استعمال کئے جا رہے ہیں اور اشتہارات کے ذریعے ہر شخص کو خریدار بنانے کا عمل تیزی سے رواں دواں ہے۔ نتیجے کے طور پر سیاسی زبان اور سوچ کو منڈی کی زبان اور سوچ میں تبدیل کیا جا رہا ہے۔ مثال کے طور پر سٹار ٹی۔ وی پر ایک اشتہار نشر ہوتا تھا جس کے الفاظ تھے کہ اشتہارات آپ کے لئے انتخاب کرنے کا حق مہیا کرتے ہیں۔ انتخاب کرنے کا حق سیاسی زبان میں سنجیدہ انتخاب سے تھا مثال کے طور پر دو متصادم نظریات میں انتخاب' دو رہنماؤں میں انتخاب یا دو اخلاقی راستوں میں سے ایک کا انتخاب۔ انتخاب سے مراد تھی اخلاقی اور سیاسی انتخاب نہ کہ چھوٹی چھوٹی غیر اہم باتوں میں انتخاب۔ اب اشتہارات جس قسم کے انتخاب کی بات کرتے ہیں وہ ہے دو قسم کے شیمپو یا صابن یا کاروں یا موٹر سائیکلوں میں انتخاب۔ عالمی منڈی میں شہری کا تصور تبدیل کیا جا رہا ہے اور عالمی شہری کا تصور مقبول کیا جا رہا ہے۔ عالمی شہری پوری دنیا کا شہری ہو گا اور اس کی تشکیل سیاسی زبان میں نہیں بلکہ منڈی کی بازاری زبان میں کی جائے گی۔ درحقیقت شہریت کا تصور قومی ریاست کا پیدا کردہ ہے اور اگر عالمی منڈی کے دباؤ تلے آ کر قومی ریاست ختم ہو گئی تو شہریت بھی ختم ہو جائے گی۔ اگر قومی ریاست نہ رہی تو بنیادی حقوق کی ضمانت کون دے گا؟ کیا منڈی بنیادی حقوق فراہم کرے گی؟ منڈی کا تصور تو مقابلے سے جڑا ہوا ہوتا ہے اور ہر شخص برابری سے مقابلہ نہیں کر سکتا کیونکہ لوگوں کی صلاحیتوں میں فرق ہوتا ہے۔ چنانچہ منڈی میں وہ لوگ تو کامیاب

ہو جائیں گے جو مقابلہ کرنے کی ذہنیت اور قابلیت رکھتے ہیں۔ لیکن ان افراد کا کیا ہو گا
جو اس دوڑ میں پیچھے رہ جائیں گے؟ ان کی بنیادی ضروریات کون پوری کرے گا؟
ریاست کی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے کہ قوانین بنا کر حقوق کی ضمانت دے اور عدالتی
نظام کے ذریعے حقوق کو یقینی بنائے' لیکن اگر ریاست اور اس کی شہریت ختم ہو گئی تو
انصاف کون فراہم کرے گا' سماجی تحفظ کی ضمانت کون دے گا۔ بے شک قومی ریاستیں
بد عنوان سربراہوں' آمرانہ فوجوں اور بے ایمان اور موقع پرست سیاستدانوں کے ہاتھ
میں کٹھ پتلی بن چکی ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ریاست کی اصلاح کی ضرورت ہے یا
اسے قطعی طور پر ختم کر کے عالمی منڈی کے رحم و کرم پر پڑ جانے کی ضرورت ہے؟ کیا
ریاست کو تبدیل کیا جا سکتا ہے' اس کی از سرنو تشکیل کی جا سکتی ہے' اس کی اصلاح
ممکن ہے؟ منڈیاں قطعی طور پر بے حس ہوتی ہیں۔ ان میں انسانی دکھ درد اور
ضروریات کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوتی۔ چنانچہ ہمارے لئے کون کون سے راستے ممکن
ہیں؟ فی الحال صرف ایک ہی راستہ نظر آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ریاست کو جمہوری طرز
پر ڈھالنے کی کوشش کی جائے' اسے لوگوں کے سامنے جوابدہ بنایا جائے اور مرکزیت کو
ختم کیا جائے۔ اپنی بے پناہ خامیوں کے باوجود قومی ریاست کے علاوہ کوئی حل دکھائی
نہیں دیتا خاص طور پر اگر ہمیں بنیادی حقوق لینا ہیں۔ اس سلسلے میں اکبر زیدی کا مقالہ
قابل ذکر ہے کیونکہ انہوں نے ریاست کی اصلاح کی بات کی ہے نہ کہ اسے ختم کر دیا
جائے۔ (34)

عالمی معیشت کو نئے سانچے میں ڈھالنے اور قومی ریاست کو کمزور کرنے کا ایک
نتیجہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ محنت کش افراد غیر رسمی شعبے میں کام کرنے پر مجبور ہیں۔
غیر رسمی شعبوں پر ریاستی قوانین کا اطلاق نہیں ہوتا اور مزدوروں کو تنخواہ کی نچلی حد
تک بھی اجرت نہیں ملتی اور نہ ہی کوئی اور قانونی سہولت مثال کے طور پر زچگی کی
چھٹی' طبی سہولتیں' پنشن وغیرہ نہیں ملتے۔ ان مزدوروں کو نچلی حد سے بہت کم تنخواہ
ملتی ہے اور کوئی دیگر سہولت نہیں ہوتی۔ ان مزدوروں کا بے حد استحصال ہوتا ہے۔ غیر
رسمی شعبہ تیزی سے بڑھ رہا ہے اور عالمی سرمایہ دار اس شعبے کو وسیع کرنے میں پوری

طرح ملوث ہیں۔ کیونکہ ملٹی نیشنل کمپنیوں کو سستے اور ایسے مزدوروں کی ضرورت ہوتی ہے جن کے کوئی قانونی حقوق نہ ہوں' لہٰذا وہ غیر رسمی معیشت کو فروغ دیتے ہیں۔ یہ کام اکثر غیر سرکاری تنظیموں کی مدد سے کیا جاتا ہے خاص طور پر تعلیم کے میدان میں جہاں غیر رسمی سکولوں کی بھرمار پیدا کی جا رہی ہے۔ ان سکولوں میں عموماً معیار تعلیم کم ہوتا ہے اور سکول چھوڑ دینے کا رجحان بہت زیادہ ہوتا ہے لیکن غیر ملکی فنڈ دہندگان جوش و خروش سے ایسے سکول کھولنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ وزیراعظم کے کمیشن برائے خواندگی نے 7500 ایسے اسکول پورے پاکستان میں قائم کئے اور 1998ء کی تعلیمی پالیسی میں 250'000 مزید غیر رسمی سکول کھولنے کا منصوبہ ہے۔

ان اسکولوں میں عام طور پر نوجوان لڑکیاں کام کرتی ہیں جنہیں 500 روپے سے لے کر 800 روپے ماہوار تنخواہ دی جاتی ہے اور کئی دفعہ دو شفٹوں میں کام کروایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ انہیں گھر گھر جا کر بچوں کو لانا ہوتا ہے' والدین اور کمیونٹی کی لعنت ملامت سننا پڑتی ہے اور چھٹی والے دن تربیتی کورس میں جانا پڑتا ہے۔ ان کو صرف تنخواہ ملتی ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور سہولت نہیں ہوتی' نہ طبی' نہ دوسری۔ پورے سال میں انہیں تقریباً دو مہینے سے زیادہ کی تعطیل نہیں ملتی۔ ان کارکنوں کا بے حد استحصال ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ رسمی شعبے میں شامل نہیں ہیں چنانچہ ان کے کوئی بنیادی قانونی حقوق نہیں ہوتے۔ غیر رسمی شعبوں کے فروغ سے مغربی ممالک' اور ان کی حکومتوں کا ایک بہت بڑا تضاد بلکہ منافقت واضح طور پر نظر آتا ہے کیونکہ ایک طرف وہ انسانی حقوق اور عورتوں کے حقوق کا مسلسل پرچار کرتے ہیں اور دوسری طرف غیر رسمی شعبے کو فروغ دیتے ہیں جس میں زیادہ تر عورتیں ہیں اور ان کے کوئی حقوق نہیں ہیں۔ اس تضاد سے نمٹنے پر یہ ممالک آمادہ نظر نہیں آتے۔ گلوبلائزیشن کے معاشی نتائج کا اندازہ حالیہ قومی بجٹ سے لگایا جا سکتا ہے جو وزیر خزانہ محمد اسحٰق ڈار نے قومی اسمبلی میں پیش کیا۔ اس میں 42 فیصد سے زائد رقم قرضوں کی ادائیگی کے لئے مختص کی گئی' 22 فیصد سے زائد رقم دفاع کے لئے مختص کی گئی (یاد رہے کہ فوجیں حکمران طبقوں اور ان کی املاک کا دفاع کرتی ہیں نا کہ آبادیوں کا)۔ اس کے مقابلے میں صرف

18 فیصد کے لگ بھگ رقم ترقیاتی کاموں کے لئے مختص کی گئی۔ لہذا قرضوں کی ادائیگی اور دفاع کے لئے مختص کی گئی رقوم مل کر 66 فیصد بنتی ہیں۔ ان سے حکمرانوں کی ترجیحات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عوام کے پیسوں کا 66 فیصد حصہ ان شعبوں کے لئے مختص کر دیا گیا ہے جن کا عوام کی بہتری' بقا اور زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کے باوجود جولائی / اگست میں اسحٰق ڈار صاحب امریکہ میں آئی۔ ایم۔ ایف کی منت سماجت کرنے گئے تاکہ وہ ESAF کی اگلی قسط پاکستان کو دے دے۔ اس قسط کے بدلے میں آئی۔ ایم۔ ایف نے ہر چیز پر 15 فیصد جنرل سیلز ٹیکس اور بجلی' پانی اور گیس اور پیٹرول کے نرخوں میں بے انتہا اضافے کا مطالبہ کیا ہے۔ ایک طرف عالمی ترقیاتی بینک عالمی ادارے اور امیر ممالک لوگوں کو بنیادی حقوق فراہم کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں' تو دوسری طرف انہیں حقوق کو سلب کرنے کے منصوبے تیار کرتے ہیں۔

گلوبلائزیشن کے جہاں ایک طرف براہ راست منفی اثرات ہیں' وہاں دوسری طرف بلاواسطہ قسم کے منفی اثرات بھی ہیں جو ایکدم واضح نہیں ہوتے۔ گلوبلائزیشن یکسانیت کا عمل ہے جس کے تحت نہ صرف پوری دنیا کے ہر خطے کو عالمی منڈی کی زد میں لایا جا رہا ہے' بلکہ میڈیا کے ذریعے پوری دنیا کی تہذیب و ثقافت کو بھی متاثر کیا جا رہا ہے۔ عالمی ذرائع ابلاغ' مثال کے طور پر BBC 'CNN اور سٹار ٹیلی ویژن پر نہ صرف پوری دنیا کی سوچ اور معلومات کو متاثر کیا جاتا ہے بلکہ ہر خطے کے رقص و موسیقی اور مقامی فنون لطیفہ کو بھی تبدیل کیا جا رہا ہے۔ انڈیا کے رقص و موسیقی جو کہ ایک ہزاروں برس قدم روایت کے مطابق چلتے تھے اب واضح طور پر امریکی رقص و موسیقی کے اثرات سے سرشار ہیں۔ اسی طرح نصرت فتح علی مرحوم کی خوبصورت قوالی جو کہ عارفانہ کلام کی بہترین مثال ہوا کرتی تھی' مغربی سازوں اور انداز سے مل کر اپنے حسن کو کسی حد تک کھو بیٹھی تھی۔ اس تہذیبی اور ثقافتی یلغار سے ایک طرف مقامی کلچر کے بہتر اور اچھے عناصر مٹنا شروع ہو جاتے ہیں اور دوسری طرف مقامی ثقافتوں کے بدترین عوامل جاگ اٹھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ثقافتی یلغار کا مقابلہ کرنے کی غرض سے ایک خونخوار قسم کی قوم پرستی جنم لیتی ہے اور دوسری طرف لوگ بنیاد پرست مذہب کا سہارا

لے کر اس کا مقابلہ کرتے ہیں۔ کیونکہ عالمی قوتیں اور ملٹی نیشنل کمپنیاں قومی ریاستوں کو کمزور کر رہی ہیں' ان ریاستوں کے سربراہ ایک جھوٹی قسم کی قومیت کو ہوا دے رہے ہیں اور خود انحصاری کے جھوٹے نعرے لگا رہے ہیں تاکہ یہ تاثر قائم رہے کہ ملک کی باگ ڈور انہی کے ہاتھوں میں ہے۔ جس قسم کی قوم پرستی ایسے عوامل سے جنم لیتی ہے وہ ہر دم دشمن تیار کرتی ہے' اسلحہ جمع کرتی ہے' عسکریت کا جواز تلاش کرتی ہے اور مردانگی کی قدروں کا پرچار کرتی ہے مثلاً بہادری' دلیری اور شجاعت وغیرہ کے دعوے شروع ہو جاتے ہیں۔ ایک جھوٹی قسم کی خونخوار حب الوطنی پیدا ہوتی ہے جو قوم و ملک سے صحیح معنوں میں پیار پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ ایک چھوٹی اور سطحی محبت کا اعلان کیا جاتا ہے۔ اگر قوم و ملک سے واقعی لگاؤ ہو تو لوگوں کی بہتری کے بارے میں سوچا جائے' ان کے بنیادی حقوق کو تحفظ دیا جائے اور حکومت کی اصلاح کی جائے' امیروں سے قرضے واپس لے کر لوگوں کی ترقی پر لگائے جائیں اور صحت' خوراک' صاف پانی اور تعلیم مہیا کی جائے۔ لیکن جھوٹی قوم پرستی لوگوں کی خوشحالی پر توجہ نہیں دیتی بلکہ اسلحہ جمع کرنے اور ایٹم بم بنانے پر توجہ دیتی ہے۔ اگر لوگوں کے مسائل پر توجہ دی جائے' جمہوریت ہو' حقوق ہوں تو ٹیلی ویژن اور ریڈیو پر حب الوطنی کے ترانوں' نغموں اور ڈراموں سے یہ جذبہ پیدا کرنے کی کوئی ضرورت نہ رہے۔ یہ جذبہ خود بخود لوگوں میں پیدا ہو گا کیونکہ وہ دیکھ سکیں گے کہ ان کا ملک انہیں کتنا کچھ دے رہا ہے' لہٰذا وہ خود بخود دل و جان سے اسے پیار کریں گے۔ لیکن جب لوگ دیکھتے ہیں کہ ان کے حکمران ان سے چھین کر خود کھا رہے ہیں اور ان کے پاس دو وقت کی روٹی بھی نہیں ہے تو ان کے دل میں حب الوطنی کا جذبہ کیونکر پیدا ہو گا؟ چنانچہ گلوبلائزیشن کا ایک بہت منفی اثر یہ بھی ہے کہ اس کی مخالفت میں جو قوم پرستی ابھرتی ہے اور جو مقامی روایات کا احیاء ہوتا ہے' وہ لوگوں کے حقوق کی پامالی کا سبب بنتا ہے کیونکہ ملکی دولت غیر ضروری چیزوں اور تباہی کے سامان پر لگائی جاتی ہے۔ اور چونکہ اس طرز کی قوم پرستی مردانگی کے تصورات کو فروغ دیتی ہے اور لوگ چاہتے ہیں کہ بہادر اور دلیر سپاہی عالمی قوتوں کو مسمار کر دیں' عورتوں کی قدر و قیمت مزید گر جاتی ہے۔ ان پر مزید

پابندیاں لگتی ہیں اور نسوانی صفات کو مزید کمتر سمجھا جاتا ہے۔ عورتوں سے تقاضا کیا جاتا ہے کہ ملک و قوم کی خدمت کے لئے ماں کا کردار ادا کریں اور مجاہد اور سپاہی پیدا کریں۔ اس طرح عورتوں کے لئے انتخاب کرنے کے مواقع مزید کم ہو جاتے ہیں اور ان کی شہریت ممتا کے رشتوں کی بھینٹ چڑھ جاتی ہے۔ قوم پرستی کے تقاضے ایسے ہوتے ہیں کہ عورتوں کو مکمل اور برابر کے شہری تسلیم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس طرح ان کے حقوق کی شدید پامالی ہوتی ہے۔ لہٰذا جہاں گلوبلائزیشن اپنے قسم کی یکسانیت مسلط کرتی ہے' وہاں قوم پرستی ایک اور قسم کی یکسانیت پیدا کر کے اس کا مقابلہ کرتی ہے۔ مثال کے طور پر قوم پرستی کا تقاضا ہوتا ہے کہ ہر شخص اپنے مذہب' علاقے اور لسانی شناخت کو فراموش کر کے یا پیچھے دھکیل کر خود کو صرف پاکستانی ہونے کی شناخت میں ڈھال لے۔ بلوچی' سندھی یا پٹھان بھول جائیں کہ پنجاب نے ان کے ساتھ زیادتی کی اور خود کو صرف پاکستانی قرار دے کر خوش ہو جائیں۔ اسی طرح ہندو اور عیسائی اقلیتیں بھول جائیں کہ ان کے ساتھ ریاست نے کیا سلوک کیا اور خود صرف پاکستانی ہونے کی شناخت میں گم کر لیں۔ اس طرح کی جھوٹی قوم پرستی نہ صرف عورتوں کے حقوق پر حملہ کرتی ہے بلکہ وہ مذہبی' علاقائی اور مذہبی اقلیتوں کے حقوق پر بھی حملہ آور ہوتی ہے۔ اور جیسے جیسے قومی ریاست کمزور سے کمزور تر ہوتی چلی جاتی ہے' یکسانیت اور ایک ہونے کے نعرے اتنے ہی زور سے بلند کئے جاتے ہیں' خود انحصاری کے دعوے اتنے ہی اونچے ہو جاتے ہیں۔ جوں جوں ملک خود مختاری کھو دیتا ہے' آزادی کے نعرے اور گیت اتنے ہی زیادہ گائے جاتے ہیں اور قومیت کی زہریلی شکلیں نمودار ہوتی ہیں۔

قوم پرستی کے علاوہ گلوبلائزیشن کا مقابلہ مذہبی بنیاد پرستی کے حوالے سے بھی کیا جا رہا ہے۔ مذہبی بنیاد پرستی کی مغربی ممالک سے ملے جلے اور دلچسپ تعلقات رہے ہیں۔ ایک طرف مغرب کے طاقتور ممالک ہر دم بنیاد پرستی کی شدید مخالفت کرتے نظر آتے ہیں اور اسے انسانی حقوق کے برعکس قرار دیتے ہیں' تو دوسری طرف جنرل ضیاء الحق کی بنیاد پرست اور غیر جمہوری آمرانہ حکومت کو امریکہ سے خوب مدد ملی۔ اس زمانے

میں رانلڈ ریگن کی حکومت نے ضیاء الحق کی ناجائز حکومت کو 4.2 بلین ڈالر عطا کئے جبکہ منتخب حکومتوں کو اس سے نصف رقم بھی مشکل سے ملتی رہی۔ اس وقت امریکہ بنیاد پرستی کو کیمونزم کے خلاف ایک مؤثر ہتھیار قرار دیتا تھا اور اسامہ بن لادن امریکی ہیرو تھا۔ اب جبکہ روس طاقت اور برتری کی جنگ ہار چکا ہے تو خود اسامہ بن لادن امریکہ کا سب سے بڑا دشمن قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ امریکہ سعودی عرب کی بنیاد پرست حکومت پر مہربان ہے' لیکن ایران اور لیبیا کو "غنڈہ" ریاستیں قرار دیتا ہے۔ لیکن اسرائیل جو کہ قائم ہی مذہبی بنیادوں پر ہوا' اس کی بنیاد پرستی سے نظریں چرا لیتا ہے۔ چنانچہ ظاہری طور پر یوں لگتا ہے کہ امریکہ بنیاد پرستی کا دشمن ہے' لیکن درحقیقت جب بھی ضرورت پڑی بنیاد پرستوں کو سب سے زیادہ وفادار دوست امریکہ کی صورت میں ہی ملا۔ اس کے علاوہ مغرب کے ممالک اور خصوصاً امریکہ' ہندوستان میں بھارتیہ جنتا پارٹی اور شیو سینا کی بنیاد پرستی سے قدر غافل دکھائی دیتا ہے اور امریکی کمپنیاں بھارت میں پرجوش انداز میں سرمایہ کاری کرتی ہیں۔ وہاں پر یہ کہہ کر اقتصادی پابندیاں نہیں لگائی جاتیں کہ امریکہ کے معاشی مفادات بھارت کی وسیع منڈی سے جڑے ہوئے ہیں اور بھارت ایک بہت بڑا جمہوری ملک ہے۔ یہ سب کچھ کہنے میں کشمیر کے لوگوں پر بھارت کے مظالم بھلا دیئے جاتے ہیں اور کشمیر میں انسانی حقوق کی خلاف ورزیوں کے بارے میں کوئی احتجاج ابھرتا نظر نہیں آتا۔ لیکن دوسری طرف تبت میں چین کی انسانی حقوق کی خلاف ورزیوں پر ہر دم راگ الاپا جاتا ہے۔ ان تمام مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ امریکی خارجہ پالیسی دوغلی ہے اور محض امریکہ کے مفادات پر مبنی ہے۔ جب چاہا مذہبی بنیاد پرستی کو گلے لگا لیا اور جب چاہا اس کے خلاف تلوار نکال لی۔ یہ بھی سچ ہے کہ بنیاد پرستی کو صرف اسلامی دنیا کے لوگوں سے منسوب کر دیا گیا ہے حالانکہ شکاگو کے مشہور مطالعے نے ثابت کیا تھا کہ بنیاد پرستی کے عناصر ہر مذہب میں ہیں خواہ وہ مسیحی مذہب ہو یا بدھ مت' ہندو مت ہو یا یہودیت یا اسلام "بنیادوں کو پوجنا" صرف کسی ایک مذہب کی خصوصیت نہیں ہے۔ (35)

تاہم جیسے جیسے پوری دنیا کو عالمی منڈی کا حصہ بنانے کا عمل تیز ہو رہا ہے اور

تہذیبی اور ثقافتی یلغار بڑھ رہی ہے' مذہبی جنونیت اور بنیاد پرستی زور پکڑ رہے ہیں۔ مذہبی افراد جہاد کے تصور کا سہارا لے کر گلوبلائزیشن کا مقابلہ کر رہے ہیں۔ یہ جنگ بقا کی جنگ تصور کی جاتی ہے' نظریات کی اور شناخت کی جنگ تصور کی جاتی ہے۔ دنیا کے کئی خطوں کے لوگوں کو ڈر ہے کہ عالمی منڈی میں ضم ہو کر وہ اپنی منفرد شناخت کھو بیٹھیں گے لہٰذا اپنے وجود کو قائم رکھنے کی خاطر انہیں گلوبلائزیشن کی یکسانیت سے لڑنا ہو گا۔ قوم پرستی ہی کی طرح بنیاد پرستی بھی اپنی طرز کی یکسانیت پیدا کرتی ہے اور سب پر ایک سوچ' ایک مذہب' ایک سچ اور ایک حقیقت مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ مثال کے طور پر بی۔ جے۔ پی (BJP) کا نعرہ ہے "ایک قوم' ایک کلچر' ایک لوگ۔" بنیاد پرستی بھی فرق کو مٹانے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ ہر شخص کو ایک ہی سچ ماننا پڑتا اور اس پر اندھا اعتقاد کرنا پڑتا ہے۔ مذہبی بنیاد پرستی بھی عورتوں اور اقلیتوں کے حقوق کی دشمن ہوتی ہے۔ عام طور پر اس کے فوائد مردوں اور خاص طور پر غالب مذہب کے مردوں کو ہی پہنچتے ہیں۔ مذہبی بنیاد پرستی کی چند خصوصیات شکاگو کی مشہور سٹڈی' جو کہ مارٹی اور اپل بی نے کی' اس میں بتائی گئی ہیں۔ (36) ان کا یہاں مختصراً" ذکر کیا جا رہا ہے تاکہ تعلیمی نظام میں بنیاد پرستی اور قوم پرستی دونوں کے عناصر کو پہچانا جا سکے۔

مارٹن مارٹی اور آر۔ سکوٹ اپل بی کے مطابق بنیاد پرستی جدید دور کی حقیقتوں کے خلاف ایک ردعمل ہے۔ ان دونوں کے مطابق بنیاد پرستی سوچنے کی ایک علامت ہے جو مذہبی کمیونٹی میں پائی جاتی ہے اور اس کے کچھ واضح ترجمان ہوتے ہیں جو تحریکیں چلاتے ہیں' حکمت عملی بناتے ہیں کہ جس کے ذریعے وہ اپنی منفرد شناخت کو قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ (37) اگرچہ ماضی کو واپس لانے کا جذبہ بنیاد پرست تحریکوں میں بہت ہوتا ہے لیکن یہ ماضی کو نئے سانچوں میں ڈھال دیتی ہیں۔ یہ تحریکیں ایک نیا سماجی اور سیاسی نظام ترتیب دینے کی کوشش کرتی ہیں جو کہ ماضی نہیں بلکہ مستقبل کے حقائق کو تبدیل کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔ ان تحریکوں کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ روایت اور جدت دونوں قسم کی سوچ میں سے ان عناصر کا انتخاب کر لیتی ہیں جو ان کے

مفادات کے مطابق ہوتے ہیں۔ (38) چنانچہ یہ کہنا غلط ہے کہ بنیاد پرستی ایک روایتی یا روایت پسند تحریک ہے، بلکہ یہ اپنی حکمت عملی اور ذرائع کے لحاظ سے بے حد جدید ہوتی ہے اور دنیا کو بدلنے کا خواب اس کی خاص نشانی ہوتا ہے۔ یہ جدید دنیا کے چیلنج کا مقابلہ جدید ہتھیاروں سے کرتی ہے۔ اسلامی بنیاد پرستی یورپ کے نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایک نفسیاتی ردعمل ہے جو ان دونوں مفکرین کے مطابق یہ قدرے دیر سے رونما ہوا ہے۔ (39)

مذہبی بنیاد پرستی کے مطابق انسان کی مذہبی شناخت اور مذہبی ہستی ہر چیز سے بالاتر ہے۔ یہی ہستی ایک انسان کو دنیا اور تاریخ کی تبدیلی اور مدوجزر سے بچا کر رکھتی ہے۔ یہ ایک تیزی سے بدلتی ہوئی دنیا میں تسلسل اور استحکام قائم رکھنے کا ذریعہ ہے۔ چنانچہ بنیاد پرستی عقلیت، روشن خیالی، ترقی پسندی اور سیکولرزم کی اقدار سے انکار کرتی ہے اور انہیں مسترد کرتی ہے۔ اس کی طاقت اندھے یقین، ان دیکھے خدا اور ایمان سے آتی ہے نہ کہ عقل سے جانی ہوئی چیزوں سے۔ مذہبی بنیاد پرستی کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ یہ مخصوص تاریخی لمحوں سے خاص واقعات، روایات اور تحریریں نکال لیتی ہے اور ان کی اپنے انداز میں تشریح کرتی ہے۔ اس تشریح میں مختلف جگہ اور مختلف ادوار اور وقت کا مخصوص استعمال ہوتا ہے۔

مذہبی بنیاد پرستی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ اپنے حریفوں اور مخالفین کو ایک خاص ڈرامائی انداز میں پیش کرتی ہے اور دشمنوں کے بارے میں تفصیلی تصویر بناتی ہے جس میں دشمنوں کو شیطان کی طرح پیش کیا جاتا ہے۔ ان تحریکوں میں دشمن کو دیو مالائی قصوں کی طرح ڈراؤنا، گھمبیر اور خوفناک بنایا جاتا ہے۔ اس عکاسی میں دشمنوں کا خاص مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کی ذات کو، ہستی کو مٹا دینا چاہتے ہیں۔ ان تحریکوں میں پاکیزگی کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اپنے ماننے والوں کو باہر کے دشمنوں کے گندے اثرات سے پاک اور صاف رکھنا اہم ہوتا ہے۔ ان تحریکوں میں اکثر مشنریوں جیسا جذبہ ہوتا ہے کہ معاشرے کو پاک صاف رکھا جائے اور اس مقصد کے لئے غیر ملکی نشریات پر پابندی لگا دی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر افغانستان میں ریڈیو،

ٹیلی ویژن' ڈش اور وی۔ سی۔ آر پر طالبان نے پابندی لگا رکھی ہے۔

عام طور پر بنیاد پرستی کی تحریکیں اس وقت عروج پر آتی ہیں جب کوئی معاشرہ بحران' کسمپرسی اور عدم تحفظ کا شکار ہو' بے یقینی کی کیفیت عام ہو اور انتشار ہو۔ اگرچہ یہ صورتحال معاشی بحران کا حصہ ہو سکتی ہے مگر بنیاد پرست تحریکوں میں اس بحران کو مذہب کی رو سے سمجھا جاتا ہے اور بقا اور پہچان کا بحران بنا دیا جاتا ہے۔ اس کی وجوہات ایمان کے فقدان کو ٹھہرایا جاتا ہے۔ باہر کی دنیا کی تبدیلی کو خطرے کا باعث بتا کر ماننے والے اور پیرو تلاش کئے جاتے ہیں۔

مذہبی بنیاد پرستوں کی کوشش ہوتی ہے کہ موجودہ "غیر اخلاقی" نظام کو ختم کر کے مذہبی اخلاق پر مبنی سماجی و سیاسی نظام قائم کیا جائے۔ یہ تحریکیں زندگی کے ہر شعبے کو تبدیل کرنا چاہتی ہیں اور انسانی زندگی کے ہر پہلو کو ایمان کی راہوں کے مطابق استوار کرنا چاہتی ہیں۔ چنانچہ ان کے پروگراموں میں سیاسی' معاشرتی' معاشی' قانونی اور ثقافتی ہر طرح کی بنیادی تبدیلیاں شامل ہوتی ہیں کیونکہ انہیں محسوس ہوتا ہے کہ زندگی کے کسی ایک پہلو کو علیحدہ اور اکیلا بدلا نہیں جا سکتا۔ اگر کچھ بدلنا ہے تو سب کچھ اکٹھا بدلنا ہو گا۔ مثال کے طور پر اسلامی بنیاد پرستی صرف سیاسی تبدیلیاں لانے کی خواہاں نہیں ہے بلکہ "اسلامی معاشیات"' "اسلامی بینکنگ"' "اسلامی ریاست"' "اسلامی قانونی ڈھانچہ" کی بات کرتی ہے۔

مارٹی اور ایپل بی کے مطابق بنیاد پرستی جدید دور کے تمام وہ آلات اور اوزار استعمال کرتی ہے جو کہ اپنا پیغام دور تک پہنچانے کے لئے بنائے گئے ہیں مثلاً جدید مواصلاتی نظام یا جدید طریقہ تدریس اور تعلیم۔ اس کے علاوہ بنیاد پرستوں نے جب چاہا جمہوریت کو استعمال کیا تاکہ طاقت حاصل کر کے پورے نظام کو بدل ڈالا جائے۔ مثال کے طور پر ترکی اور الجزائر میں بنیاد پرستوں نے جمہوریت اور الیکشن کے جدید طریقے اپنائے حالانکہ عموماً بنیاد پرستوں کا جمہوریت پر یقین نہیں ہوتا۔ لیکن بنیاد پرستوں نے جب اپنا مفاد دیکھا تو جمہوری' ترقی پسند اور سیکولر قوتوں کے ساتھ گٹھ جوڑ بنایا اور انتخابی معاہدے کئے۔ پاکستان میں جب بھی جماعت اسلامی کو موقع ملا اس نے پیپلز پارٹی اے۔

این- پی یا پی- ایم- ایل کے ساتھ معاہدے کئے- بنیاد پرستوں کے لئے طاقت کا حاصل کرنا بے حد ضروری ہے کیونکہ وہ محسوس کرتے ہیں کہ سیاسی اور ریاستی طاقت حاصل کئے بغیر وہ معاشرے میں دور رس تبدیلیاں نہیں لا سکتے- چنانچہ انہوں نے جمہوریت اور سیکولرزم دونوں کا بھرپور فائدہ اٹھایا-

مذہبی بنیاد پرستی کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ ان تحریکوں میں محض پرانے یا بنیادی عقائد کا احیاء نہیں ہوتا' بلکہ قدیم عقائد کو ان کے اصلی تناظر سے نکال کر نئے سانچوں میں ڈھالا جاتا ہے اور نظریات کی از سر نو تشکیل کی جاتی ہے- ان نظریات کو اداروں کی شکل دے دی جاتی ہے اور مذہب کے بنیادی ستون بنا دیا جاتا ہے- ان عقائد کو ایک اجنبی اور خوفناک دنیا کے خلاف استعمال کیا جاتا ہے- یہ نظریاتی ہتھیار ہوتے ہیں جن کے معنی تقریباً بدل دیئے جاتے ہیں کیونکہ انہیں ان کے اصلی تاریخی تناظر سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے- اس طرح بنیاد پرستی خود کو تاریخ کے دھارے سے نکل کر آفاقی اور فطری ظاہر کرنے کی کوشش کرتی ہے- پرانی روایات میں وقت اور ضرورت کے مطابق نئے معنی بھر دیئے جاتے ہیں تاکہ ان کو جدید دور کی بداخلاقی کے خلاف استعمال کیا جا سکے- بلکہ نئی نئی روایات خود سے بنا لی جاتی ہیں جن کا تاریخ میں کوئی ثبوت نہیں ملتا- لیکن ان نئی روایات کو قدیم' اصلی' پاک اور حقیقی بنانے کی کوشش کی جاتی ہے- اور کوئی مذہب اور اس کی روایات کتنی قدیم ہیں' اس بات سے اس کا جواز تلاش کیا جاتا ہے-

مارٹی اور اپل بی کے مطابق مذہبی بنیاد پرستی کی تحریکوں میں بااثر مرد رہنما بڑا کردار ادا کرتے ہیں- (40) عام طور پر ہر ایسی سیاسی جماعت کا سربراہ مرد ہوتا ہے اور گھر اور باہر کی تفریق مزید سخت کر دی جاتی ہے- خاندانی زندگی کی پاکیزگی پر بہت زور دیا جاتا ہے اور عورتوں سے التجاء کیا جاتا ہے کہ گھر کی چار دیواری میں رہیں اور گھریلو کاموں اور ممتا کے فرائض سرانجام دیں- اس کے مقابلے میں مردوں کو تلقین کی جاتی ہے کہ باہر کے کاموں میں وقت صرف کریں اور ہر دم جہاد کے لئے تیار رہیں- چنانچہ صنفی تفریق کا عنصر بنیاد پرست تحریکوں میں بہت نمایاں ہوتا ہے- عورتوں اور مردوں

کے لئے علیحدہ علیحدہ شعبوں کی اہمیت کو ابھارا جاتا ہے اور گھر کو باہر کی دنیا سے قطعی طور پر علیحدہ رکھنے کی نصیحت کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر مولانا مودودی فرماتے ہیں کہ:

> قوم کی اخلاقی زندگی کو قائم رکھنے کی خاطر اور اس بات کو یقینی بنانے کے لئے کہ معاشرے کا ارتقاء صحت مند بنیادوں پر ہو' عورتوں اور مردوں کے آزادی سے ملنے جلنے پر پابندی ہے۔ اسلام میں ان دونوں کو مختلف اور علیحدہ کام اور ذمہ داریاں سونپے گئے ہیں۔ ان دونوں کی سرگرمیوں کی جگہ بھی علیحدہ ہے۔ عورتوں کو تلقین ہے کہ خود کو گھریلو کاموں میں مشغول رکھیں اور مردوں کو چاہئے کہ وہ سیاسی و معاشی کاموں پر توجہ دیں۔
> (41)

تقریباً ہر نوعیت کی بنیاد پرستی عورتوں اور مردوں کی تفریق کی تلقین کرتی ہے اور ان کے علیحدہ شعبوں کو اہمیت دیتی ہے۔ ان تحریکوں کے سربراہ عموماً مرد حضرات ہی ہوتے ہیں جنہیں یہ تفریق پسند ہے اور یہ ان کے مفاد میں ہے۔ مراکش کی مفکر فاطمہ مرنیسی کا کہنا ہے کہ شہروں میں متوسط طبقے کی بنیاد پرستی عورتوں سے خاص طور پر خوفزدہ ہوتی ہے کیونکہ دیہات سے آئے ہوئے نوجوان نہ تو تعلیم کے میدان میں اور نہ ملازمتوں کے میدان میں شہروں کی تعلیم یافتہ خواتین سے مقابلہ کرپاتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس طبقاتی غم و غصہ کو مذہبی شکل دے کر خواتین پر پابندیاں عائد کرنے کے حامی ہو جاتے ہیں۔ (42) یہ بات قابل ذکر ہے کہ افغانستان میں طالبان نے آتے ہی سب سے پہلے خواتین کی تعلیم اور ملازمت پر ممانعت لگائی۔ بنیاد پرستوں کا سب سے بڑا خوف خواتین کے حقوق اور خواتین کی شہرت ہے۔

مذکورہ بالا دونوں مفکرین کے خیال میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ بنیاد پرستی کی تحریکیں مذہبی ہوتی ہیں۔ بے شک ان میں مذہب کی علامتوں اور طور طریقوں کا کثرت سے استعمال ہوتا ہے لیکن بنیادی طور پر یہ تحریکیں مذہبی نہیں سیاسی ہوتی ہیں۔ بنیاد

پرستوں کا مقصد طاقت کا حصول ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگرچہ پاکستان کی تحریک بظاہر مذہب پر مبنی تھی لیکن اس تحریک کے دوران فسادات میں تمام مذاہب کے افراد نے دوسرے مذاہب کے لوگوں پر شدید ظلم و ستم کئے جن کی مذہب ہرگز اجازت نہیں دیتا۔ (43) ریتو مین اور کملا بھیس کی کتاب جو کہ انہوں نے تقسیم ہند کے بارے میں لکھی، اس بات پر روشنی ڈالتی ہے کہ ہر مذہب کے پیرو افراد نے دوسرے مذہب کی عورتوں کی بے حرمتی کی، ان کا قتل عام کیا اور املاک تباہ کیں۔ یہ کام خاص طور پر عورتوں کی بے حرمتی، دوسرے مذہب کی مقدس جگہ پر کیا گیا اور اجتماعی طور پر کیا گیا۔ مثال کے طور پر مسجدوں، گردواروں اور مندروں کے سامنے اس مذہب کی عورتوں پر جنسی تشدد کیا گیا۔ جنگوں کے دوران بھی عموماً دشمن کی عورتوں پر جنسی تشدد کو سب سے بڑی فتح تصور کیا جاتا ہے کیونکہ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ آپ نے دشمن کی آنے والی پود تباہ کر دی کیونکہ وہ اب خالص نہیں رہے گی اور اس میں ملاوٹ ہو گی۔ تقسیم ہند کے دوران کمسن بچوں کو بھی بیدردی سے قتل کیا گیا۔ اس کام کی اجازت کوئی بھی مذہب دراصل نہیں دیتا لیکن یہ سب کچھ مذہب کے نام پر کیا گیا۔ جنسی ہوس اور جارحیت جیسی ممنوع خواہشات کا اظہار جب مذہب کی آڑ لے کر کیا جاتا ہے تو لوگوں کو جائز معلوم ہونے لگتا ہے۔ وہی کام جو گناہ ہے، مقدس دکھائی دینے لگتا ہے۔ چنانچہ بحران اور جنگ جیسی صورتوں میں عام اخلاقیات ختم ہو جاتی ہیں اور انسان کی حیوانی صفات کو تقویت ملتی ہے اور اظہار کا موقع ملتا ہے۔ جب بنیاد پرست جماعتیں مسجدوں میں نمازیوں کو دوران نماز بم پھینک کر ہلاک کرتی ہیں، بسوں میں بم لگا کر معصوم افراد کا قتل کرتی ہیں یا کلاشنکوف چلا کر نہتے افراد کو موت کے گھاٹ اتار دیتی ہیں، تو یہ مذہب نہیں بلکہ حیوانیت ہوتی ہے۔ تاہم فرقہ وارانہ مذہبی جماعتیں ان کاموں کا جواز مذہب میں ہی تلاش کرتی ہیں اور خود کو ایمان سے بھرپور ظاہر کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ درحقیقت یہ اعمال مذہبی نہیں بلکہ سیاسی ہوتے ہیں اور ان کی پشت میں طاقت حاصل کرنے کا جذبہ ہوتا ہے۔

مذہبی اور قومی تحریکیں اکثر یہ دعویٰ کرتی ہیں کہ مذہب کی تشریح یا قوم کی تاریخ

جو وہ پیش کر رہی ہیں اصلی اور خالص ہے اور اس کے مقابلے میں دوسروں کی تشریح یا زاویہ غلط ہے۔ اگرچہ یہ ثابت کرنا بہت مشکل ہوتا ہے کہ کیا اصلی ہے اور خالص ہے اور کس چیز میں ملاوٹ ہے لیکن قوم پرستی اور مذہبی تحریکوں کے لئے یہ عنصر بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ تاریخی طور پر تجارت' فتوحات اور جنگوں کے نتیجے میں لوگوں کی تہذیب و ثقافت میں عموماً ملاوٹ ہو جاتی ہے اور یہ کہنا بہت مشکل ہو جاتا ہے کہ کیا چیز غیر ملکی اثرات سے آئی اور کون سی خالصتاً" مقامی ہے۔ تحقیق کرنے پر یہ پتا چلتا ہے کہ جس رسم' رواج یا روایت کو ہم مقامی اور قدیم سمجھتے تھے وہ صرف سو برس پہلے اس خطے میں کسی اور تہذیب کے لوگ لے کر آئے۔ اس طرح خالص یا نا خالص کا اندازہ لگانا بہت مشکل ہوتا ہے۔ لیکن ہر مذہبی فرقہ اور ہر قسم کا قوم پرست خالص روایات کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس طریقے سے ایسی تحریکیں تاریخ کو مسمار کرتی ہیں۔ بے شمار ایسی روایات معاشرے میں پائی جاتی ہیں جن کا مقصد صرف عورتوں کی جنسی قوت کو قابو کر کے طے شدہ مقصد کے لئے استعمال کرنا ہوتا ہے۔ روایات اور رسم و رواج کو عام طور پر عورتوں کے خلاف استعمال کیا جاتا ہے مگر قومیت کا جذبہ ان رسومات کا سہارا لیتا ہے اور اس طرح عورتوں کے حقوق کی پامالی ہوتی ہے۔ مارٹی اور اپل بی کہتے ہیں کہ بنیاد پرستی اتنی مذہبی نہیں جتنی کہ طاقت کی تحریک ہوتی ہے۔ عموماً مقدس کتابوں کے لفظی معنی لے کر ان پر زور دیا جاتا ہے اور علامتی معنوں کو دبا دیا جاتا ہے۔ لفظی معنوں کی وجہ سے تحریریں منجمد ہو جاتی ہیں اور ان کی متبادل تشریح ممکن نہیں رہتی جبکہ علامتی معنی ہمیں موقع دیتے ہیں کہ متبادل تشریح کر سکیں۔ اس کی اجازت طاقت کے پجاری نہیں دیتے کیونکہ تشریح کرنے سے ہی وہ طاقتور بن جاتے ہیں۔

مذہبی بنیاد پرستی خود کو ہر طرز کی تحریک کے ذریعے ظاہر کرلیتی ہے۔ یہ عورتوں' انسانی حقوق' جمہوریت' کیمونسٹ حتیٰ کہ ہر قسم کی تحریک میں نمودار ہو سکتی ہے اور ہر قسم کی جدوجہد سے خود کو منسلک کرلیتی ہے۔ ماضی میں پاکستان میں بنیاد پرستی کی تحریک کو ریاست کی طاقت کی پشت پناہی تھی اور جنرل ضیاء الحق نے مذہبی جماعتوں کو طاقتور

بنایا۔ یہ نظریہ اوپر سے یعنی ریاست کی طرف سے لوگوں پر مسلط کیا گیا۔ لیکن اب یہ نظریہ گہرے انداز میں معاشرے میں رس بس گیا ہے۔ مذہبی بنیاد پرستی ایک دم سے جنرل ضیاء کے زمانے میں اسلامائزیشن کی وجہ سے نمودار نہیں ہوئی' بلکہ معاشرے میں پہلے ہی سے اس کی جڑیں موجود تھیں جنہیں ضیاء الحق نے استعمال کیا۔ (44) لیکن ضیاء دور کے بعد کسی بھی موضوع پر اسلام کا حوالہ دیئے بغیر بحث کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ اب اگر اقتصادیات کی بات ہو تو "اسلامک اکنامکس" بغیر بات کرنا مشکل ہے' اگر سیاست پر مباحثہ ہو تو "اسلامک ریاست" کے بغیر بات کرنا مشکل ہو گیا ہے' اگر کلچر پر سیمینار ہو تو "مسلم کلچر" پر بھی پرچہ ضرور ہو گا۔ اسی طرح اگر بینکوں اور مالی نظام کی بات ہو تو "اسلامک بینکنگ" کے بغیر اس پر بحث نہیں ہوتی۔ چنانچہ مذہبی بنیاد پرستی نے ایک ایسے بنیادی نظریے کی شکل اختیار کر لی ہے کہ جس کا حوالہ دیئے بغیر گفت و شنید کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ اس طرح یہ نظریہ اب شہری زندگی کا بنیادی نظریہ بن چکا ہے اور سولین حکومتیں بھی اسی کی رو سے بات کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر نواز شریف نے شریعت کے نام پر طاقت حاصل کرنے کی غرض سے جو آئین میں پندرھویں ترمیم تجویز کی ہے وہ معاشرے کو مزید پسماندگی' آمریت اور شخصی آمریت کی جانب لے جائے گی۔ یہ ترمیم تمام جمہوری اداروں کا خاتمہ کر دے گی اور وزیراعظم اور حکومت وقت کو قانون سے بالاتر بنا دے گی۔ نواز شریف نے ملک کے چپے چپے پر جا کر مذہبی جماعتوں کو اکسایا ہے کہ اس ترمیم کے مخالفوں پر حملے کریں اور "ان کی خبر لیں۔" اس طرح مذہبی جماعتوں کا ایجنڈا مزید مستحکم ہو چکا ہے اور انہیں تشدد اور خوف و ہراس پھیلانے کی کھلی چھٹی مل چکی ہے۔ اس سلسلے میں انگریزی اخبار "دی نیوز" میں عارف جمال لکھتے ہیں کہ:

> "اہل سنت جن کی پاکستان میں ایک بھاری اکثریت ہے' موجودہ حکومت کی شریعت بل پر حمایت حاصل کرنے کی کوششوں کے نتیجے میں نیند سے جاگ اٹھے ہیں اور اپنا سکہ جمانے کی کوشش میں ہیں۔" (45)

نواز شریف کے ترمیمی بل پر کڑی تنقید کرتے ہوئے "دی نیوز" کی ایڈیٹر ملیحہ لودھی لکھتی ہیں کہ :

"مذہب کے سیاسی استحصال کی بنا پر یہ قومی اتحاد کا مؤثر ذریعہ بننے کے بجائے جھگڑے اور تصادم کی جڑ بن چکا ہے۔..... جب سیاسی مقاصد کی خاطر اسلامائزیشن کی جاتی ہے تو مذہب قومی یکجہتی کی قوت بننے کے بجائے مذہبی' لسانی اور سیاسی لڑائیوں کی جڑ بن جاتا ہے اور فرقہ وارانہ نفرتوں کی بنیاد بنتا ہے۔ اسلام کے اس واضح سیاسی استعمال کی بنا پر لوگ آپس میں بٹے ہیں' متحد نہیں ہوئے اور ان میں قومی وقار اور شناخت کے احساس کے بجائے بے چینی اور بے یقینی کی کیفیت تیز ہوئی ہے۔" (46)

پاکستان مسلم لیگ (نواز گروپ) کی روایت پسندی' بنیاد پرستی اور عورتوں کے بارے میں غفلت و نفرت کے متعلق لکھتے ہوئے نصرت جاوید "دی نیوز" میں لکھتے ہیں کہ :

نواز شریف کی پاکستان مسلم لیگ دائیں بازو کی رجعت پسندی اور پدرانہ قدروں کی عکاسی کرتی ہے۔ اس قسم کی سوچ میں عورتوں کو "حفاظت" دی جاتی ہے اور "کنٹرول" کیا جاتا ہے۔ خاندانی غیرت کی حفاظت کے نام پر غصہ اور تشدد انتہائی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ ہم نے غیرت کے نام پر قتل کیا اور "اپنی قدروں" کی خاطر قاتل بنے تو عورتوں سے اسی قسم کی نفرت کی بو آتی ہے جو کہ طالبان میں ہے اور یہی سوچ پی۔ ایم۔ ایل کی ذہنیت کی جڑ ہے۔ (47)

جب سمیعہ عمران کو غیرت کے نام پر قتل کیا گیا تو سینٹ کے اجلاس میں پی۔ ایم۔ ایل (نواز گروپ) کے ایک رہنما سرنجم خان نے کہا کہ "ہاں' ہم پٹھانوں پر لازم ہے کہ جو غیرت کو پامال کرے ہم اس کے ٹوٹے کر دیتے ہیں۔" حال ہی میں اجمل خٹک

کی تجویز کو مانتے ہوئے سینٹ نے اکثریتی فیصلہ دیا کہ غیرت کے قتل کی بات نہیں کی جائے گی۔ صرف چار سینیٹروں نے اس تجویز کی مخالفت کی۔ لیکن قانون بنانے والے ادارے کے اس رویے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نام نہاد قدیم رسم و رواج اور بنیاد پرستی عورتوں کی برابر کی شہریت اور حقوق کو کبھی تسلیم نہیں کرتی۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ اسلام غیرت کے نام پر قتل کی اجازت نہیں دیتا لیکن مذہبی رہنماؤں' مثلاً مولانا فضل الرحمٰن نے اس قتل کی تائید کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ قومی ریاست بجائے قدیم اور ظالمانہ رسم و رواج کو ختم کرے' بذات خود قبائلی قدروں سے لبریز ہو چکی ہے اور اسلام کو بھی قدیم قبائلی اقدار سے منسوب کر دیا گیا ہے تاکہ ان ظالمانہ رسوم کو مذہبی جواز مل جائے۔ چنانچہ سول سوسائٹی میں اسلام اور قدیم رسومات کا جوڑ کچھ اس طرح بنا دیا گیا ہے کہ تشدد اور ظلم جائز قرار دے دیئے گئے ہیں۔ اگرچہ مذہب قتل کی اجازت نہیں دیتا لیکن اسے پدرانہ اور نفرت سے بھرپور سوچ کے ساتھ جوڑ کر انتہا پسندی کی جانب گامزن کر دیا گیا ہے۔ اب فوجی آمریت نہیں ہے لیکن سول سوسائٹی اس قدر ان اقدار اور نظریات سے متاثر ہو چکی ہے کہ منتخب حکومتیں بھی مذہبی جنونیت سے تقویت حاصل کر رہی ہیں اور ان مذہبی بنیاد پرست جماعتوں کو تشدد کی کھلے عام دعوت دے رہی ہیں۔ یہ سب کچھ صرف اس لئے تاکہ پندرھویں آئینی ترمیم پاس ہو جائے اور نواز شریف خلیفہ بن جائے اور بے پناہ طاقت حاصل کر لے۔

جدید دور میں جہاں عورتوں کو معاشی مجبوریوں کی وجہ سے گھر سے باہر ملازمت کرنا پڑتی ہے' وہاں بنیاد پرستی اس جدت کے خلاف ایک جذباتی ردعمل ہے۔ جدت پسندی میں انفرادیت کا عنصر نمایاں ہے جبکہ بنیاد پرستی اجتماع کو اہمیت دیتی ہے اور انفرادیت کی حوصلہ شکنی کرتی ہے۔ اسی طرح جدت پسندی میں جمہوری قدروں کا تقاضا ہے کہ مختلف قسم کے نظریات اور نقطہ نظر کو برداشت کیا جائے اور مخالفین کے نظریات کو بھی برداشت کیا جائے۔ لیکن بنیاد پرستی میں صرف ایک سچ مانا جاتا ہے اور مخالفین کے نقطہ نظر کو جھوٹ قرار دے دیا جاتا ہے۔ اس میں رواداری کا عنصر قدر کم ہوتا ہے۔ گلوبلائزیشن جدید سرمایہ داری نظام کی جارحانہ شکل ہے جس کا مقابلہ بنیاد

پرست تحریکیں خاص طور پر نجی زندگی کو بچا کر کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ ان کی کوشش ہوتی ہے کہ زندگی کا ہر پہلو بازاری قدروں کی زد میں نہ آئے۔ بنیاد پرست اپنے نظریے کی خاطر جہاد کرتے ہیں، جنگ کرتے ہیں، فتح حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور بلا تامل مرنے مارنے پر تیار ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ موت سے انہیں شہادت کا درجہ نصیب ہوتا ہے اور دشمنوں کو قتل کر کے وہ غازی بن سکتے ہیں۔ وہ ایک نظریہ حیات کے خلاف اور دوسرے کی خاطر لڑتے ہیں۔ کیونکہ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ شاید ان کا مشن ان کی زندگی میں پورا نہ ہو سکے اور اس میں کئی سال لگ جائیں، وہ موت سے نہیں ڈرتے اور اس وجہ سے یہ تحریکیں بے پناہ طاقت اور تشدد کی اہلیت حاصل کر لیتی ہیں۔

پاکستان کے مشہور تنقیدی مورخ ڈاکٹر مبارک علی نے بھی مذہبی بنیاد پرستی پر تحقیق کی ہے اور ان کے حاصل کردہ نتائج دلچسپ ہیں۔ انہیں مختصراً بیان کرنا اہم ہے۔ مبارک علی کے مطابق بھی بنیاد پرستی پوری دنیا پر یورپ کی سوچ مسلط کرنے کے خلاف ایک ردعمل ہے۔ (48) وہ لکھتے ہیں کہ بنیاد پرست طاقت اور جبر استعمال کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ اللہ کی راہ میں کیا جاتا ہے۔ مبارک علی کا خیال ہے کہ بنیاد پرست ریاست پر انحصار کرتے ہیں کہ وہ ان کا ایجنڈا آگے بڑھائے اور نظام تعلیم کو استعمال کرتے ہیں تاکہ اپنی سوچ کو پھیلا سکیں۔ ان کے خیال میں بنیاد پرست نظریہ عقل سے جانی ہوئی دنیا کو مسترد کرتا ہے اور جذبات پر گہرا انحصار کرتا ہے۔ ان تحریکوں میں سمجھوتہ کرنے کا مادہ قدر کم ہوتا ہے خاص طور پر جہاں عقائد کی بات آتی ہے۔ مبارک علی کے خیال میں بنیاد پرست ہر اس شخص کو جو کہ ان کی تحریک کا مخالف ہو، خدا اور اللہ کا دشمن تصور کرتے ہیں۔ ان میں مخالفین کو قتل کرنے پر ہردم آمادگی ہوتی ہے اور یہ عموماً جمہوری اداروں، انسانی حقوق اور عورتوں کے حقوق کے دشمن ہوتے ہیں۔ ان کی خواہش ہوتی ہے کہ طاقت کے ذریعے دوسروں پر اپنا موقف مسلط کیا جائے۔ مبارک علی کہتے ہیں کہ عام طور پر مذہبی بنیاد پرستی کی تحریکیں زرعی معاشروں میں پروان چڑھتی ہیں اور صنعتی معاشرہ جو خود کو عقل اور سائنس کے اصولوں پر

استوار کرتا ہے ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ تاہم مشاہدے میں آیا ہے کہ صنعتی اور ترقی یافتہ ممالک مثال کے طور پر امریکہ میں بھی اب دائیں بازو کی مذہبی بنیاد پرست تحریکیں بے حد طاقتور ہوتی جا رہی ہیں۔

مبارک علی کا موقف بھی یہی ہے کہ یہ تحریکیں بدلتی دنیا میں شناخت اور پہچان کو قائم رکھنے اور بچا کر رکھنے کی کوشش کرتی ہیں۔ مبارک علی کے خیال میں ان تحریکوں میں عام طور پر محروم اور پسماندہ طبقوں کے افراد شامل ہوتے ہیں جو کہ بدعنوان اور اخلاقی طور پر پست حکمران طبقوں کی بے حسی' بے حیائی اور بازاری قدروں سے متنفر ہوتے ہیں۔ پاکستان میں لشکر جھنگوی' لشکر طیبہ اور سپاہ صحابہ پاکستان جیسی جماعتیں غریب اور محروم طبقوں کے نوجوانوں کو بھرتی کرتی ہیں اور ان کے طبقاتی غم و غصہ کو مذہبی رنگت دے کر ان کے جذبات کو امراء کی عیاشیوں کے خلاف موڑ دیتی ہیں۔ جن لوگوں کو نام نہاد ترقی' جدت اور سرمایہ داری نظام سے فائدہ نہیں ہوا اور جن تک ان کا پھل نہیں پہنچا' وہ اس نظام کے مخالف ہیں۔ ان کے نزدیک جدت' ترقی اور ایسے دیگر عوامل شیطان کی پیداوار ہیں۔ انگریز حکمرانوں کے چلے جانے کے بعد مقامی حکمرانوں نے تمام وسائل پر قبضہ کر کے غریب عوام کو خوب لوٹا' اس کے نتیجے میں ان کا غصہ اب مختلف صورتوں میں نمودار ہو رہا ہے اور حکمران جب چاہتے ہیں انہیں اپنے مقاصد کے لئے استعمال بھی کرتے ہیں جس سے یہ تحریکیں مزید مضبوط ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر نواز شریف کا نام نہاد شریعت بل ایک بدعنوان اور ظالم سیاستدان کی کوشش ہے کہ عام لوگوں کے جذبات کو مخالفین کے خلاف مشتعل کیا جائے۔ محروم طبقوں کے نظریے میں جدت پسندی کی وجہ سے روحانی اور اخلاقی زندگی ختم ہو چکی اور انسان مادی دنیا کی وقتی اور جھوٹی رنگینیوں میں کھو کر اللہ سے دور ہو چکا ہے۔ ایسی صورت میں اپنی ذات کی بقا کے لئے مذہب پر مبنی انقلاب لانے کی ضرورت ہے۔

مبارک علی کے مطابق بنیاد پرست تحریکوں کی کامیابیوں کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جدید سیکولر' ترقی پسند اور جمہوری نظام نے عام لوگوں کو کچھ نہیں دیا اور ان کی زندگی کا کوئی مسئلہ نہیں حل کیا۔ سیکولر' ترقی پسند اور جمہوری قوتوں کی ناکامی کی وجہ سے مذہبی

بنیاد پرستی مقبول ہوئی اور اس نے ان لوگوں میں زور پکڑا جو محروم و مایوس رہ گئے۔

مبارک علی کا موقف ہے کہ پاکستان کے سیکولر سربراہوں نے بارہا مذہبی دلائل اور نظریات کا سیاسی استعمال کیا' مثال کے طور پر محمد علی جناح' ذوالفقار علی بھٹو' ضیاء الحق' بینظیر بھٹو اور نواز شریف سب نے مذہب کی آڑ میں طاقت میں اضافہ کرنے کی کوشش کی۔ یہ بھی ایک وجہ ہے کہ بنیاد پرست سوچ کو فروغ ملا اور اس کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ چنانچہ متوسط طبقہ ڈاکٹر اسرار اور مولانا طاہر القادری کی قیادت کو تسلیم کرتا ہے جبکہ غریب اور محروم طبقہ مجلس ختم نبوت اور سپاہ صحابہ پاکستان کی قیادت کو قبول کرتا ہے۔ یہ جماعتیں اپنے ماننے والوں کو نہ صرف ایک روحانی نظریہ حیات اور امید عطا کرتی ہیں بلکہ ان کی جسمانی اور روزمرہ کی ضروریات کا خیال بھی رکھتی ہیں۔ چنانچہ ان لوگوں کا مکمل انحصار فرمانبرداری سے رہنما کی اطاعت کرنے اور حکم ماننے پر ہوتا ہے۔

مبارک علی کا کہنا ہے کہ بنیاد پرست سوچ میں ماضی رومانوی حد تک خوبصورتی' پاکیزگی اور اخلاقی بلندی اختیار کرلیتا ہے۔ اگرچہ تاریخی طور پر ممکن ہے کہ ماضی کا یہ تصور بالکل جھوٹا ہو لیکن بنیاد پرست ماضی کو حسرت اور خواہش کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اسے "سنہری دور" تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ محروم طبقوں کو حال میں نہ تو کوئی مراعات حاصل ہوتی ہیں اور نہ طاقت' ان کی نظر ہر دم ایک خیالی ماضی کی طرف رہتی ہیں جو کہ سنہری' خوبصورت اور پاک تھا یا پھر ایک خواب نماں مستقبل کی جانب ہوتی ہیں جب سب کچھ ٹھیک ہو جائے گا' ظلم و ناانصافی مٹ جائیں گے اور ہر برائی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ لہٰذا بنیاد پرستوں کے لئے حال کوئی معنی نہیں رکھتا' ان کے لئے ماضی اور مستقبل اہم وقت ہوتے ہیں۔ انہیں محسوس ہوتا ہے کہ ان کی موجودہ بے بسی جس نے انہیں نامرد بنا دیا ہے' مستقبل میں بدل جائے گی اور یہ طاقت حاصل کرلیں گے۔

بنیاد پرستوں کا دعویٰ ہوتا ہے کہ ان کا سچ اللہ کی طرف سے آیا ہے لہٰذا کوئی دنیاوی طاقت یا نظریہ اس کے مقابلے پر نہیں آسکتا۔ ان کی سوچ پر سوال اٹھانا یا تنقید کرنا گناہ کے برابر ہوتا ہے۔ یہ ہر وقت آخرت کے لئے تیار رہتے ہیں اور ان کے

خیال میں روز حشراب قریب ہے اور بہت جلد حساب ہو جائے گا۔ اس امید پر یہ اپنے مشن پر قائم رہتے ہیں۔ مبارک علی لکھتے ہیں کہ کیونکہ بنیاد پرستوں کے خیال میں روز آخر بہت قریب ہے یہ ہردم اس کی تیاری میں مصروف رہتے ہیں اور انہیں زندگی کی کسی چیز سے دلچسپی نہیں رہتی۔ مثال کے طور پر ہر قسم کے فنون لطیفہ' رقص و موسیقی' ڈرامہ' مصوری اور دیگر نشان زندگی ان کے نزدیک شیطان کی تخلیق ہوتے ہیں۔ جہاں بھی بنیاد پرستوں کی حکومت ہوتی ہے وہاں تہذیب کے یہ نشان کم ہی نظر آتے ہیں اور معاشرہ خوبصورتی' حسن اور دلکشی کی تمام علامتوں سے عاری ایک غیر دلچسپ اور تاریک جگہ بن جاتا ہے۔ اس طرح بنیاد پرست عام زندگی سے بہت دور ہو جاتے ہیں اور روزمرہ کی باتوں سے انہیں احساس اجنبیت ہونے لگتا ہے۔

بنیاد پرستوں کو امریکہ اور دیگر مغربی ممالک سے بے تحاشہ امداد ملی ہے تاکہ کمیونزم کو ختم کیا جا سکے۔ سعودی عرب اور ایران سے بھی پاکستانی بنیاد پرستوں کو بے پناہ سرمایہ ملتا ہے۔ عام طور پر بنیاد پرست سیاسی جماعتیں آمرانہ حکومتوں کو پسند کرتی ہیں کیونکہ ان کے ذریعے دوسروں پر اپنا تسلط جمانا قدر آسان ہو جاتا ہے۔ تاہم اگر طاقت کا راستہ جمہوریت ہے تو یہ اس کے استعمال سے بھی نہیں کتراتے۔ ضیاء الحق کے دور میں زیادہ واضح اثرات ذرائع ابلاغ' عدلیہ اور تعلیم پر مرتب ہوئے لیکن بنیاد پرستی زندگی کے ہر شعبے میں نمودار ہوتی ہے۔ مبارک علی کے مطابق بنیاد پرست عموماً لوگوں کے بنیادی مسائل مثلاً غربت' پسماندگی' افلاس' پینے کے پانی کی فراہمی' مہنگائی وغیرہ کی طرف توجہ نہیں دیتے۔ اس وجہ سے انتخابات میں یہ عموماً شکست کھاتے ہیں لیکن ان کی سٹریٹ طاقت اور لوگوں کو مشتعل کرنے کی طاقت بے پناہ ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کی نظر مستقبل اور اگلے جہان پر ہوتی ہے یہ اس زندگی کی محرومیوں کو برداشت کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ انہیں محسوس ہوتا ہے کہ اگلے جہان میں انہیں ثواب ملے گا۔ ان کی سیاسی جماعتوں کا ڈھانچہ عام طور پر فاشسٹ ہوتا ہے اور امیر جماعت یا سربراہ کے پاس بے پناہ طاقت ہوتی ہے۔ کسی کی جرات نہیں ہوتی کہ جماعت کے سربراہ کی مخالفت کرے یا بحث کرے۔ مبارک علی کا کہنا ہے کہ بنیاد پرست

ایجنڈوں کے شکار عام طور پر اقلیتیں' عورتیں' دانشور اور صحافی ہوتے ہیں جن پر یہ مسلسل حملے کرتے ہیں اور جن کے حقوق کو بنیاد پرست تسلیم نہیں کرتے۔ یہ لوگ تمام ان اداروں کو تباہ کر دیتے ہیں جو معاشرتی تبدیلی لانے کے قابل ہوتے ہیں۔ اس کام میں یہ پراپیگنڈہ اور تشدد استعمال کرتے ہیں۔ ان کے دشمن اللہ کے دشمن سمجھے جاتے ہیں جنہیں قتل کرنا ان کا فرض ہوتا ہے۔ ہر بری صفت اور منفی بات ان دشمنوں سے منسوب کر دی جاتی ہے جو کہ ہر آفت و مصیبت کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ بنیاد پرستوں کے نزدیک دوسرے مذاہب کے لوگ ازلی اور ابدی دشمن ہوتے ہیں' مثال کے طور پر مسلمان بنیاد پرستوں کے نزدیک ہندو اور یہودی اسلام کے جانی دشمن ہیں اور انہیں ختم کرنا فرض ہے۔ تمام برائیاں اور رقص و موسیقی ان دشمنوں کی سازشوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ امت کو گندے بیرونی اثرات سے پاک رکھنے کی خاطر اور اپنی منفرد شناخت کی خاطر عورتوں پر چار دیواری اور مردوں پر داڑھی مونچھ رکھنا فرض قرار دیا جاتا ہے۔

فرق' تفریق اور امتیاز کو قائم رکھنا اتنا اہم ہو جاتا ہے کہ یہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اس سے بقا کا احساس جڑ جاتا ہے۔ مثال کے طور پر افغانستان میں ہر شخص جو مختلف طرز زندگی اپنانا چاہتا ہے واجب القتل قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بنیاد پرستوں کے لئے ریاست کی طاقت کا استعمال لازمی ہو جاتا ہے۔ اس طرح ان کے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ زندگی کے ہر شعبے کو مذہب کے مطابق ڈھال سکیں۔ وہ تہذیب و ثقافت' سیاست' اقتصادی پالیسی' تعلیمی پالیسی حتیٰ کہ ہر شعبے کو مذہب کے رنگ میں رنگ دیتے ہیں خاص طور پر قانون اور نجی زندگی کو۔ بنیاد پرست ریاستوں میں زندگی کا کوئی پہلو مذہب کے دائرے سے باہر نہیں رہتا۔ اس نظام میں مذہب کو ہر مصیبت اور ہر تکلیف کا حل گردانا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر معاشرے کی ہر برائی کا خاتمہ نہ ہو تو کہا جاتا ہے کہ صحیح اور سچا مذہب آیا ہی نہیں اور اس کا اطلاق نہیں ہوا۔ اگر متعدد برائیوں کا خاتمہ ہو جائے تو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ مذہبی نظام کی وجہ سے ہوا۔ لہٰذا مذہب کو غلط ثابت کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی افادیت کا اندازہ صرف بعد میں حالات سے

لگایا جاتا ہے' بنیاد پرستوں کا نظریہ تنقید کے دائرے سے نکل جاتا ہے۔

"صحیح" اور "سچا" نظام رائج کرنے کی خاطر بنیاد پرست جہاد کے تصور کو فروغ دیتے ہیں۔ اس طرح اکثر معاشروں میں تشدد کو مذہبی اور دینی جواز مل جاتا ہے اور ہر معاملہ بندوق سے طے کیا جاتا ہے نہ کہ مذاکرات اور سمجھوتے سے۔ سمجھوتہ کرنے کا جذبہ ختم ہو جاتا ہے اور ہر قسم کی نااتفاقی لڑائی جھگڑے اور فساد کی جڑ بن جاتی ہے۔ کہیں مسجدوں میں بم پھٹنے لگتے ہیں اور کہیں بسوں میں بم پھٹنے سے لوگ ہلاک ہونے لگتے ہیں۔ کہیں نمازیوں پر گولیاں چلتی ہیں جیسے مومن پورہ لاہور میں ہوا اور کہیں بسوں میں سوار افراد مارے جاتے ہیں جیسا کہ پشاور میں ہوا۔ فرقہ واریت کے نتیجے میں لاتعداد اموات واقع ہوئی ہیں۔ پورا معاشرہ تشدد کی لپیٹ میں آ جاتا ہے اور باہمی مذاکرات کا جذبہ مر جاتا ہے۔

یہ سب کچھ پاکیزگی کے نام پر کیا جاتا ہے کہ معاشرے سے برائیوں کے خاتمے کے لئے یہ سب کچھ ضروری ہے۔ حاوی نظریات کی مخالفت کو مذہب دشمنی قرار دیا جاتا ہے اور پاک صاف معاشرہ قائم کرنے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ ہر قسم کے مخالف نقطہ نظر کو ناپاکی اور گناہ قرار دے دیا جاتا ہے۔ اس پاکیزگی کی بھاری ذمہ داری عورتوں پر پڑتی ہے۔ مبارک علی کہتے ہیں کہ اس وقت دنیا کے تقریباً تمام مسلمان معاشرے کسی نہ کسی طرز کی بنیاد پرستی کی لپیٹ میں ہیں کیونکہ سیکولر اور جدت پسند حکمران لوگوں کے بنیادی معاشی مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ اور جیسا کہ پہلے کہا گیا بنیاد پرستی گلوبلائزیشن سے آنے والے بیرونی اثرات کے خلاف ایک پناہ ہے اور اپنی شناخت کو برقرار رکھنے کا ذریعہ ہے۔

اگرچہ ڈاکٹر مبارک علی کے خیال میں بنیاد پرستی زرعی اور جاگیردارانہ معاشروں میں زیادہ آسانی سے پروان چڑھتی ہے' لیکن مشاہدہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ ترقی یافتہ اور صنعتی معاشرے بھی اس کی زد میں ہیں اور اس کا آغاز اس صدی کے دوسرے عشرے میں امریکہ میں ہوا جہاں اس وقت بھی دائیں بازو کے بنیاد پرست پادری بہت بااثر ہیں اور مقبول ٹیلی ویژن پروگراموں کے ذریعے اپنے عقائد کا پرچار کرتے ہیں۔

بھارت میں جاگیرداری کے خاتمے کے باوجود ہندو بنیاد پرستوں نے ریاست کی طاقت حاصل کرلی ہے۔ چنانچہ بنیاد پرستی میں لچک موجود ہے اور وہ ہر طرز کے معاشی و سیاسی نظام کے ہمراہ قائم رہ سکتی ہے' خواہ وہ سرمایہ داری نظام ہو' قبائلی ہو یا جاگیردارانہ ہو۔ ترکی جیسی جدت پسند' ترقی پسند اور صنعتی طور پر ترقی یافتہ ریاست میں بھی بنیاد پرست طاقت حاصل کر رہے ہیں اور رفاح پارٹی نے انتخابات میں اکثریت حاصل کر لی تھی۔ لبرل ریاستوں کی ناکامی کی وجہ سے یہ بات غلط ثابت ہوتی نظر آتی ہے کہ بنیاد پرستی زرعی معاشروں میں جڑیں پکڑتی ہے' بلکہ تعلیم یافتہ اور جدید معاشروں میں بنیاد پرستی کا بڑھتا ہوا رجحان ہے۔

بنیاد پرستی کا تجزیہ کرنے والے بہت سے مفکرین اس طرز سوچ میں طبقاتی عوامل کو اہمیت کا حامل ٹھہراتے ہیں۔ عام طور پر متوسط اور نچلے درجے کے متوسط طبقے باآسانی اس نظریہ کی حیات کی زد میں آ جاتے ہیں۔ حکمران طبقے اور امراء عام طور پر اس قدر سہولیات اور مراعات پا چکے ہوتے ہیں کہ انہیں لبرل یا سیکولر ریاست سے اتنی بیگانگی محسوس نہیں ہوتی اور انہیں مروجہ نظام اپنی صورتحال کے مواد میں نظر آتا ہے۔ دیہات کے غریب ترین افراد کے پاس اتنا وقت ہی نہیں ہوتا ہے کہ وہ بنیاد پرستی کے مذہبی تقاضے پورے کر سکیں کیونکہ انہیں تو معلوم ہی نہیں ہوتا کہ اگلے وقت کی روٹی بھی دستیاب ہو گی کہ نہیں۔ چنانچہ وہ پیروں فقیروں کے چنگل میں پھنسے اپنے روزمرہ کے مسائل سے نمٹ لیتے ہیں۔ دیہاتوں سے شہروں کی جانب نقل مکانی کرنے والے افراد اور شہروں کے متوسط طبقوں کے افراد جو کہ امراء کی آسائشوں اور اپنی محرومیوں سے بخوبی واقف ہوتے ہیں' اس نظریے کو محرومی دور کرنے کا طریقہ سمجھ لیتے ہیں۔

بنیاد پرستی کے مختلف مصنفین اس نظریے کی جڑ میں چھپی صنفی تفریق سے بھی واقف ہیں۔ بنیاد پرستی عموماً مردوں اور عورتوں کے سماجی' سیاسی اور گھریلو کاموں میں شدید تفریق کی قائل ہوتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق عورتوں کا روایتی کاموں سے ہٹ جانا قوم و ملک' مذہب و تہذیب کے لئے خطرناک ہوتا ہے۔ افغانستان میں طالبان

نے شروع ہی سے گھر کی باہر کی دنیا کے کاموں سے عورتوں کو خارج کر دیا۔ مردوں کے داڑھی مونچھ پر اصرار کرنا اور عورتوں کے حجاب پر مصر ہونا اس بات کی نشانی ہے کہ بنیاد پرستوں کو مردانگی اور نسوانیت کو برقرار رکھنے کے بارے میں بے حد تشویش ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک جدید دنیا میں صنفی برابری کے خیالات مردوں کو نامرد بنا دیتے ہیں اور عورتوں سے ان کی نسوانی صفات چھین لیتے ہیں۔

چنانچہ بنیاد پرستی جدید طرز کی شہریت سے تضاد رکھتی ہے۔ جدید دور کی جمہوری شہریت میں عورت اور مرد، مسلم اور غیر مسلم کو برابری کا درجہ دیا جاتا ہے۔ عورت کا تعلق براہ راست ریاست سے ہوتا ہے اور گھر کے مردوں کے توسط سے نہیں ہوتا۔ ان کی انفرادی قانونی حیثیت ہوتی ہے۔ لیکن کیونکہ بنیاد پرستوں کے نزدیک غیر مسلم مسلمان کے برابر نہیں ہوتا اور عورت مرد کے برابر نہیں ہوتی، اس نظریے کے حامی جمہوریت کے تقاضوں کے مطابق نہیں چل سکتے۔ اس تضاد کی وجہ سے پاکستان جیسی ریاستوں کو مذہب اور جمہوریت کے باہمی تضادات سے نمٹنا پڑتا ہے۔ اس کوشش میں وہ کبھی مذہب کی طرف اور کبھی جمہوریت کی طرف قدم اٹھاتی ہیں۔ نتیجے کے طور پر وہ کسی ایک نظریہ حیات کو بھی صحیح طرح اپنانے سے قاصر رہتی ہیں۔ ترکی کی مشہور مفکر ڈینز کینڈیوٹی (DENIZ KANDIYOTI) کے مطابق مسلمان ریاستوں کی حکومتیں جب بھی بنیاد پرستوں کو خوش کرنے کی کوشش کرتی ہیں، وہ بھی عورتوں پر پابندیوں کو مستحکم کر کے کرتی ہیں۔ (49) چنانچہ بنیاد پرست ریاستوں میں عورتوں کی سیاست میں شمولیت یقینی بنانا ناممکن ہوتا ہے۔ بنیاد پرستوں کے نزدیک گھریلو درجہ بندیوں اور اونچ نیچ کو قائم رکھنا بے حد اہم ہوتا ہے جب کہ جمہوری معاشرے ان درجہ بندیوں اور عدم برابریوں کو قبول نہیں کرتے۔ عورتوں کی کمتر حیثیت بنیاد پرستوں کا اہم تقاضا ہوتی ہے۔

پاکستان کے قوانین میں بے شمار ایسی مثالیں ملتی ہیں جو عورتوں اور غیر مسلموں کو کمتر درجہ دیتی ہیں۔ ان میں حدود آرڈی نینس، قانون شہادت، قصاص اور دیت آرڈی نینس، غیرت کے قتل پر سینٹ کا موقف وغیرہ مشہور ہیں۔ ناموس رسالت کے قانون

کو مسیحیوں کے خلاف خاص طور پر استعمال کیا گیا ہے اور جداگانہ انتخاب کا نظام غیر مسلموں کو انتخابی عمل اور جمہوریت سے خارج کر دیتا ہے۔ لہٰذا ہماری ریاست بھی مذہب اور جمہوریت کے تضادات کی وجہ سے مسلسل بحران کا شکار رہتی ہے۔ اس کے نتیجے میں بدامنی اور انتشار بھی بڑھتے ہیں اور رواداری کا جذبہ بھی کم ہوتا چلا جاتا ہے کیونکہ جب قوانین خود ہی امتیاز کرتے ہیں تو عام لوگ ان کی آڑ لے کر عورتوں اور عقلیتوں پر مزید مظالم ڈھاتے ہیں۔ اس طرح ناانصافی' ظلم اور عدم برابریاں اداروں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں اور ان اداروں کو ریاست اور اس کے قوانین کی پشت پناہی ہوتی ہے۔

مذہب کے نام پر اتحاد پیدا کرنے کی غرض سے علاقائی قومیت اور لسانیت کے جذبات کو اس طرح کچلا جاتا ہے کہ ریاست پر علاقائی قومیت اور لسانیت کا دباؤ بھی بڑھ جاتا ہے۔ اس دباؤ کا مقابلہ کراچی اور بلوچستان میں فوج بھیج کر کیا گیا جس سے جمہوریت مزید متاثر ہوتی ہے۔ چنانچہ مذہب کی بنیادوں پر یکسانیت پیدا کرنے کی کوشش لوگوں کو مزید ایک دوسرے سے دور کرتی ہے اور ریاست کے ٹوٹ جانے کا باعث بنتی ہیں۔ لوگوں کی علاقائی اور لسانی شناخت کو مذہب کے تابع کر کے ختم کرنے کی کوشش ناکام ہوتی ہے کیونکہ وہ شناختیں بھی بہت مضبوط ہوتی ہیں اور استحصالی نظام میں خود کو نمودار کرتی ہیں۔ معاشی طور پر پسماندہ علاقے مرکز کے مذہبی پرچار میں چھپا جھوٹ پہچان لیتے ہیں اور مرکز کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ انہیں معلوم ہو جاتا ہے کہ وفاقی حکومت ان کے حقوق سلب کرنے کی غرض سے مذہب کا استعمال کر رہی ہے۔ چنانچہ صوبے اپنے اپنے حقوق کے لئے سرگرم عمل ہو جاتے ہیں جیسا کہ کالا باغ ڈیم کی تعمیر کے خلاف ہوا۔ صوبوں کو معلوم تھا کہ ان کا پانی بھی کم ہو جائے گا اور پنجاب کو بجلی فراہم ہو جائے گی۔ چنانچہ مذہب کا سیاسی استعمال عورتوں' اقلیتوں اور چھوٹے صوبوں سب کو وفاق سے متنفر کرتا ہے اور معاشی بدحالی طبقاتی کشمکش کو بھی تیز کر دیتی ہے۔ اس طرح بنیاد پرست ریاستیں عدم اتحاد' بدامنی اور انتشار کا شکار ہو جاتی ہیں۔ اتحاد کی بجائے اس کے برعکس نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

جدت پسندی اور بنیاد پرستی میں تضادات کے تعلیم پر اثرات

> تعلیم ایک ایسا ادارہ ہے جس نے قوم پرستی کے جذبات کو قائم رکھا ہے اور نظریاتی وابستگی کے احساس کو پروان چڑھایا ہے---- حب الوطنی کا جذبہ اگر خاندان' قبیلے یا مقامی جگہ پر درکار نہ ہو تو صرف تعلیم کے ذریعے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ پاکستان کے حکمران اس مسئلے کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور انہوں نے تعلیمی پالیسیوں میں ایسی تبدیلیاں کی ہیں جو ایک نئی پود تیار کر سکیں جو پاکستان اور اسلام کے نظریات سے وابستہ محسوس کرے۔
>
> لارنس زائرنگ (Lawrence Ziring)
>
> PAKISTAN : The Enigma of Political Development.

پاکستان کی گزشتہ چند تعلیمی پالیسیوں کا تجزیہ میں نے اپنی کتاب "قومیت' تعلیم اور شناخت" میں کیا ہے۔ (50) اس مقالے میں 1998ء میں مرتب ہونے والی پالیسی کا تجزیہ کیا جا رہا ہے جو کہ 2010ء تک کے لئے تیار کی گئی ہے۔ یہ تعلیمی پالیسی جدت پسندی اور بنیاد پرستی کے درمیان تضادات کی بخوبی عکاسی کرتی ہے۔ اس میں جہاں ایک طرف سائنس اور ٹیکنالوجی کے ذریعے اگلی صدی میں داخل ہونے پر اہمیت ہے' وہاں دوسری طرف مذہبی طرز سوچ کو اس قدر اہمیت دی گئی ہے کہ زندگی کے ہر شعبے کو مذہب کی بنیادوں پر استوار کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس پالیسی کا تیسرا باب "اسلامی تعلیم" ہے اور اس میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ نجی اور پبلک زندگی کے ہر شعبے کو اسلامی سوچ اور نظریات سے سرشار ہونا چاہئے۔ اس پالیسی کے مطابق :

> کسی ملک کی اخلاقی' سیاسی و معاشی زندگی میں تعلیمی پالیسی اور خصوصاً اس کے نظریاتی پہلوؤں کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے---- ہمارا ملک خطے سے وابستہ' زبان پر مبنی' لسانی یا نسلی شناخت پر قائم نہیں ہوا۔ ہمارے ملک کے قیام کا صرف ایک ہی

جواز ہے اور وہ ہے کہ ہماری شناخت کا انحصار مکمل طور پر اسلام
سے وابستگی پر ہو۔ اگرچہ گزشتہ تعلیمی پالیسیوں نے اسلام اور
نظریہ پاکستان کی بات ضرور کی لیکن انہوں نے اس امر پر کوئی
تجویز نہیں دی کہ ہم اپنے تعلیمی نظام اور اخلاقی سوچ میں اسلامی
نظریات کو کیونکر داخل کریں۔ (صفحہ 15_ تعلیمی پالیسی 1998ء)

ریاستی بنیاد پرستی ہی کی طرح' اس تعلیمی پالیسی سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تمام دیگر قسم کی پہچان کو مٹا کر صرف اسلامی بنیادوں پر شناخت کی تعمیر کی جائے۔ اس طرح یکسانیت پیدا کی جا سکتی ہے اور دوسرے صوبوں اور لوگوں کے حقوق سلب کرنے کے باوجود ریاست کے کاموں کے لئے ان کی رضا مندی حاصل کی جا سکتی ہے۔

اگلے پیراگراف میں پالیسی ساز لکھتے ہیں کہ:

پاکستان ایک نظریاتی اسلامی ریاست ہے۔ اس کو ایک ایسی تعلیمی
پالیسی کی ضرورت ہے جو کہ اسلام کی تعلیمات اور حدیث اور
سنت کے اصولوں اور نظریات کو قائم رکھ سکے اور ان کی پیروی
کو فروغ دے سکے۔ (صفحہ 15)

پاکستان کو اسلامی مملکت قرار دینے سے غیر مسلموں کی شہریت پر ایک دم سوالات اٹھتے ہیں۔ ان کا ایسی مملکت میں کیا مقام ہے؟ کیا وہ مکمل شہری نہیں ہو سکتے؟ تو پھر ثانوی حیثیت میں وہ ملک کی ترقی و بہتری کے لئے کیا کر سکتے ہیں؟ جمہوریت ان حالات میں کیونکر پروان چڑھ سکتی ہے؟ نہ صرف یہ کہ کچھ شہری محض عقائد کی بنیادوں پر شہریت کے حقوق سے محروم ہو جاتے ہیں بلکہ بنیاد پرستی کا زندگی کے ہر پہلو پر کنٹرول حاصل کرنے کا جذبہ بھی 1998ء کی قومی تعلیمی پالیسی سے واضح طور پر ملتا ہے۔ مثال کے طور پر اس پالیسی کے مصنف لکھتے ہیں کہ:

اسلام محض ایک عقیدہ نہیں ہے۔ یہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے
جس کے دائرے میں سائنس اور ٹیکنالوجی' سماجی اور انسانی علوم
اور معاشی اور ثقافتی سرگرمیاں سب آتے ہیں۔ مختصراً" یہ کہ

زندگی کا ہر پہلو قرآن و سنت کے خطوط پر استوار کیا جاتا ہے۔
(صفحہ 15)

مذکورہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جدید دور کے متضاد تقاضوں کو اسلام کے ساتھ جوڑ کر ہر پہلو اور ہر میدان میں دینی سوچ کو اولیت دی گئی ہے۔ کوئی بھی شعبہ دین و مذہب سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ لوگوں کی سیاسی' معاشی اور ثقافتی زندگی کو مکمل طور پر مذہبی بنیادوں کے مطابق ڈھالنے کا عزم ہے۔ اس سوچ کا اثر خاص طور پر نجی زندگی پر ہوتا ہے جہاں عورتوں کو پردے اور چار دیواری میں رہنے کی تلقین کی جاتی ہے اور ان کے مواقع محدود کر دیئے جاتے ہیں۔ کچھ آگے چل کر پالیسی لکھنے والے فرماتے ہیں کہ:

> پاکستان ایک سیکولر ملک نہیں ہے۔ اگر ہم نے اسلامی نظریات' سوچ اور تعلیمی نظام کے رشتے کو نظر انداز کیا تو نصاب میں اسلامیات اور پاکستان سٹڈیز کے داخل کرنے کے مقاصد فوت ہو جائیں گے۔ (صفحہ 15)

اسلامی نظریات کو زندگی کے ہر پہلو میں نمایاں طور پر شامل کرنے کے پروگرام پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے پالیسی کے مصنف لکھتے ہیں کہ:

> اب وقت آ گیا ہے کہ تعلیمی پالیسی ایک مربوط نظام تعلیم کی جانب پیش قدمی کرے جس میں کہ ہماری اسلامی اقدار' اصول' مقاصد نہ صرف اسلامک سٹڈیز کے نصاب میں جھلکیں بلکہ تمام مضامین میں ان کی جھلک نظر آئے۔ (صفحہ 16)

چنانچہ ضیاء الحق دور کی تعلیمی پالیسی ہی کی طرح ہر مضمون کو اسلامی بنیادوں پر ڈھالا جائے گا حتیٰ کہ ریاضی اور طبیعیات کو بھی اسلامی نقطہ نظر سے پڑھایا جائے گا۔ جب لوگوں پر ایک نقطہ نظر مسلط کر دیا جائے اور بحث و مباحثہ بند کر کے مخالف نقطہ نظر کا گلا گھونٹ دیا جائے تو معاشرے میں جمود کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور تخلیقی سوچ کی موت ہو جاتی ہے۔ حالانکہ پاکستان میں اس بات پر بحث ابھی جاری ہے کہ

پاکستان کو سیکولر ہونا چاہئے یا نہیں، لیکن تعلیمی پالیسی میں اس بات پر فیصلہ صادر کر دیا گیا ہے اور بحث کو ختم کر دیا گیا ہے۔ جہاں ریاست کو گلوبلائزیشن سے خطرہ محسوس ہو رہا اور قومی خودمختاری کا خاتمہ ہوتا ہوا نظر آ رہا ہے، مخالف اسلامی نظریات کو جگہ دینا اس کے لئے مشکل ہے۔ اس لئے کسی ایک نظریے کو بنیاد بنا کر وہ مخالف نظریات کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے گویا ایک ہی اسلامی نظریہ ہو جس سے کہ سب متفق ہوں، حالانکہ صورتحال یہ ہے کہ ہر مذہبی جماعت کا نقطہ نظر علیحدہ اور منفرد ہے۔ لیکن یہاں پر ریاست کے من پسند نظریے کو نصاب کے ہر مضمون میں داخل کر کے بحث کو بند کرنے کا پروگرام ہے۔ اس طرح ہر قسم کی نااتفاقی اور مزاحمت کو روکا جا سکتا ہے۔

1998ء کی تعلیمی پالیسی کے مطابق تعلیم کے بنیادی مقاصد مندرجہ ذیل ہوں گے:

1- تعلیم اور تربیت کا مقصد ہے کہ پاکستان کے شہریوں کو اس قابل بنایا جائے کہ وہ اپنی زندگی کو قرآن اور سنت کے مطابق ڈھال سکیں۔

2- ایک مربوط تعلیمی نظام قائم کیا جائے جو نصاب اور مواد کے حوالے سے دینی مدارس کو جدید سکولوں سے ہم آہنگ کر سکے۔

3- پاکستان کی مستقبل کی پودوں کو اس قسم کی تعلیم و تربیت فراہم کی جائے کہ وہ اپنی عملی زندگی میں اسلام کے مطابق چل سکیں اور اکیسویں صدی میں بطور دلیر، پراعتماد، دانشمند اور روادار انسان کے قدم رکھ سکیں۔

چنانچہ تینوں بنیادی مقاصد میں مذہب کو مرکزی حیثیت عطا کی گئی ہے۔ اس کے بعد پالیسی میں دیگر شقیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

1- تمام تعلیمی اداروں میں اسلامیات کو لازمی مضمون کے طور پر پڑھایا جائے۔ یہ نجی اور عوامی دونوں سطح پر ہو اور جماعت اول سے لے کر بی۔ اے، بی۔ ایس۔ سی تک اس کا اطلاق ہو۔ مزید پیشہ ورانہ اداروں میں بھی اسلامیات لازمی مضمون ہو۔

2- ناظرہ قرآن اسلامیات کا لازمی جزو ہو اور آٹھویں جماعت تک مکمل کر لیا جائے۔

3- چھٹی جماعت سے قرآن کا ترجمہ پڑھایا جائے اور یہ بارہویں جماعت تک مکمل کر لیا جائے۔

4- قرآن مجید کی بنیادی تعلیمات ہر مضمون میں شامل کی جائیں۔

5- اسلامیات اور عربی کے اساتذہ کے لئے قبل از ملازمت اور دوران ملازمت تربیتی کورس کا انتظام کیا جائے۔

6- نظریہ پاکستان کو عملی زندگی میں ڈھالا جائے اور اسے قائم رکھنے کے علاوہ فروغ دیا جائے۔ یہ اس طرح کیا جائے کہ اسلام انفرادی اور قومی زندگی کا لازمی جزو بن جائے اور معاشرے کی اصلاح اور نشوونما قرآن اور سنت کے اصولوں کے مطابق ہو۔

7- تمام مضامین کا نصاب بشمول معاشرتی علوم' سائنس' ریاضی' زبانوں کی تعلیم اور تکنیکی اور پیشہ ورانہ مضامین کو ہر سطح پر اس طرح تبدیل کیا جائے کہ مندرجہ ذیل باتوں کو یقینی بنایا جا سکے :

(i) تمام ایسے مواد کو خارج کر دیا جائے جو اسلامی قدروں اور تعلیمات کے برعکس ہوں۔

(ii) تعلیمی سطح کو مد نظر رکھتے ہوئے ایسا مواد شامل کیا جائے جو قرآن و سنت پر معلومات فراہم کرے' اسلامی تاریخ پر روشنی ڈالے' اسلامی ہیروز کی تعریف کرے اور اسلامی قدروں کو فروغ دے۔

(iii) اساتذہ کی تعلیم و تربیت کے نصاب کو بھی انہی خطوط پر استوار کیا جائے۔

(iv) اساتذہ کی تربیت کے تمام مواد میں نظریہ پاکستان اور اسلامی تعلیمات کو لازمی جزو بنایا جائے۔

ان مقاصد کو پورا کرنے کی غرض سے عربی سے مواد کا ترجمہ کرنے کی ترغیب موجود ہے اور درسی کتابوں میں دور رس تبدیلیوں کی تجویز ہے۔ مزید یہ سفارش موجود ہے کہ اسلامی تعلیمات کے فروغ کا بنیادی ذریعہ اساتذہ ہوں گے۔

مصنف کے مطابق :

سکولوں اور کالجوں میں صبح کی اسمبلی کے دوران اور خاص پیریڈز

کے دوران مذہبی اور اخلاقی تعلیم کا اہتمام کیا جائے جس میں کردار کی تعمیر، اعلیٰ اقدار کا فروغ شامل ہو اور معاشرتی ترقی کے لئے ایسا ماحول قائم کیا جائے جس میں حب الوطنی کا جذبہ ہو جو نظم و ضبط پر مبنی ہو اور قرآن و سنت کی روشنی میں ترتیب دیا گیا ہو۔
(1998ء کی پالیسی صفحہ 20)

اس کے بعد پالیسی میں کئی دفعہ جن چیزوں کا ذکر ہے وہ ہیں "مسلم امت کی تعلیم"، "مسلمان معاشرے کی ضروریات" اور "ایک ایسی پود جو ایک نئی اسلامی مملکت کے امور سنبھال سکے اور انہیں اسلام کے تقاضوں کے مطابق ڈھال سکے۔"

پالیسی کے مقاصد اور اغراض سے واضح ہے کہ اسلام کی سرکاری تشریح کو بروئے کار لاتے ہوئے حکومت لوگوں کی تابعداری حاصل کرنے کی غرض سے مذہب کا استعمال کرے گی۔ کسی دوسری تشریح کی اجازت نہ ہوگی اور اسلام کا ایک ہی نظریہ، جو کہ حکومت کا پسندیدہ ہو گا، رائج کیا جائے گا تاکہ تعلیمی نظام کے ذریعے اس نظریے کا پرچار ہو۔ مزید اسلام کے سرکاری نظریے کے ساتھ نظریہ پاکستان کو جوڑا جائے گا اور حب الوطنی کے جذبات کو للکارا جائے گا نتیجے کے طور پر لوگ حکومت کے اقدامات اور پالیسیوں پر تنقید کرنے سے گریز کریں گے کیونکہ انہیں معلوم ہو گا کہ وہ اسلام پر تنقید کر رہے ہیں۔ حکومتی نظریات کو مذہب سے جوڑ کر مقدس بنانے کا یہ حربہ جنرل ضیاء الحق کے دور میں بہت استعمال ہوا۔ اس طرح کوشش کی جاتی ہے کہ لوگ مذہب اور ملک میں تفریق نہ کر پائیں اور حکومت وقت کی پالیسیاں انہیں مذہبی پالیسیاں معلوم ہوں۔ اس طرح مزاحمت کے عنصر کو ختم کیا جاتا ہے۔

موجودہ حکومت کے اس اسلامی پرچار اور اعلیٰ اسلامی اقدار کے دعوے پر حیرت اس لئے ہوتی ہے کیونکہ اس حکومت کی بدعنوانیوں سے لوگ بخوبی واقف ہیں۔ مثال کے طور پر متعدد افراد جنہوں نے بینکوں کے قرضے واپس نہ کر کے عوام کی دولت کو لوٹا ہے حکمران پارٹی کے ارکان ہیں۔ مزید یہ کہ حکمران پارٹی کی بدعنوانیوں کے بارے میں غیر ملکی عدالتوں میں بھی فیصلے دیئے گئے ہیں۔ حکمران پارٹی کے سربراہوں کی دولت

غیر ملکی بینکوں میں چھپائی گئی ہے۔ چنانچہ شرافت اور مذہب کا لبادہ اوڑھ کر یہ لوگوں کو بیوقوف بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور دوسری طرف اسلام' قوم پرستی اور حب الوطنی کے نعرے مار کر حکومت اس بات کو بھی چھپاتی ہے کہ اسے آئی۔ ایم۔ ایف اور عالمی ترقیاتی بینک کے اشاروں پر ناچنا پڑ رہا ہے۔ ان اداروں کے اصرار پر حال ہی میں بجلی' گیس' پیٹرول وغیرہ پر مزید ٹیکس عائد کئے گئے ہیں اور اشیاء خورد و نوش کی قیمتوں میں خاطر خواہ اضافہ ہوا ہے۔ ان اقدام سے عام آدمی کی کمر ٹوٹ گئی ہے۔ لیکن اسلامی مملکت کے سربراہوں کو برا کہنا مذہب پر تنقید اور ملک سے غداری کے برابر برقرار دیا جاتا ہے چنانچہ کوشش ہے کہ لوگوں کے منہ مذہب کا واسطہ دے کر بند کئے جائیں۔ اسلامی ممالک یا معاشرے کی ضروریات دوسرے معاشروں کے لوگوں کی ضروریات سے فرق نہیں ہوتیں کیونکہ بنیادی انسانی ضروریات ایک ہی ہوتی ہیں مگر حکمرانوں کی کوشش ہے کہ نظریات کی مدد سے لوگوں کے غم و غصہ پر قابو حاصل کیا جائے۔ جتنا ہی معاشرہ پسماندہ ہوتا جاتا ہے اور لوگوں کے معاشی مسائل بڑھتے ہیں' اتنی ہی زور سے آزادی' خود مختاری' حب الوطنی اور دین کے نعرے بلند کئے جاتے ہیں۔
دنیاوی اور دینی علوم و تعلیمات کو ایک کر کے اور تمام مضامین میں مواد یکساں کر کے اور دینی مدارس کو عام سکولوں سے ملا کر' حکمران اہم تضادات سے نظریں بھی چراتے ہیں اور سوچ و فکر کے دروازے بھی بند کرتے ہیں۔ یہ سب کچھ ایک جمہوری اور منتخب حکومت کر رہی ہے۔ یہی حکومت پندرھویں ترمیم کے ذریعے بنیاد پرستی کو مزید فروغ دے رہی ہے اور اپنی طاقت بڑھانے کے لئے شریعت کے نام پر ایسی آئینی ترمیم کرنے کی کوشش میں ہے جو کہ آئین کو ہی ختم کر دے گی' عدلیہ کی طاقت اور قانون کی بالا دستی کو ختم کر دے گی کیونکہ پھر صرف حکومت وقت کا فیصلہ قانون ہو گا اور جو نواز شریف صاحب چاہیں گے کریں گے۔ ان کے حکم کے بارے میں نہ تو آئین کچھ کر سکے گا' نہ سپریم کورٹ اور نہ کوئی اور ——— لہٰذا بنیاد پرستی اب صرف آمرانہ اور فوجی حکومتوں کی تلاش نہیں کرتی بلکہ جمہوری حکومتوں کو آمریت کے فوائد عطا کرتی ہے۔
جمہوری آمریت (فاشزم) کو مزید مستحکم بنانے کی غرض سے شروع ہی سے تعلیم

کے نصاب میں ایسا مواد بھر دیا جاتا ہے کہ لوگ خود بخود حکومت کی اطاعت کریں اور ان پر بیرونی دباؤ کی ضرورت نہ رہے۔ تعلیم' جو کہ ایلتھوزر کے مطابق موجودہ دور کا مرکزی نظریاتی ادارہ ہے' حکومت کے اس کام میں بے حد مددگار ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ کمسنی سے بچوں کے ذہن پر چھا جاتا ہے اور اس کی رسائی دور دور تک ہوتی ہے۔ گاؤں گاؤں' شہر شہر میں تعلیمی اداروں کی مدد سے حکومت اپنا جواز بناتی ہے اور اپنے نظریات کو سچا ثابت کرتی ہے۔ اس پر کوئی تنقید ممکن نہیں رہتی کیونکہ ہر قدم اسلام کے نام پر اٹھایا جاتا ہے۔ اور کیونکہ جمہوری حکومتوں کو لوگوں کی مرضی کا آئینہ دار سمجھا جاتا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اقدام لوگوں کی رضا کی عکاسی کرتے ہیں اور منتخب ہونے کی وجہ سے اس حکومت سے اختلاف کرنا مشکل ہوتا ہے کیونکہ جمہوری حکومتیں لوگوں کی نمائندہ سمجھی جاتی ہیں۔ یہ تاثر پیدا کیا جاتا ہے کہ ان کے اقدام لوگوں کی مرضی کی نمائندگی ہے۔ لہٰذا ان سے اختلاف کرنے والا نہ صرف غدار' کافر اور مرتد ہے بلکہ غیر جمہوری بھی ہے۔

جہاں ایک طرف 1998ء کی تعلیمی پالیسی میں بنیاد پرستی کا عنصر نمایاں ہے' وہاں دوسری طرف سرمایہ دارانہ اقدار اور ترقی پسندی اور جدیدیت کے پہلو بھی موجود ہیں۔ اس میں آزاد منڈی کی معیشت کو اہمیت دی گئی ہے اور بارہا یہ کہا گیا ہے کہ معیار تعلیم کو بہتر بنایا جائے گا تاکہ "تعلیم روزگار کی منڈی سے ہم آہنگ ہو جائے۔" (صفحہ 1)۔ چنانچہ تعلیم کا مقصد صرف اچھے مسلمان اور حب الوطن شہری تیار کرنا نہیں ہو گا بلکہ "اچھے اور تندرست مزدور" تیار کرنا بھی تعلیم کے اہم مقاصد میں شامل ہو گا تاکہ سرمایہ داری نظام کا منافع کم نہ ہو۔ مزدور ہنرمند اور تعلیم یافتہ بھی ہوں گے اور ساتھ ہی ساتھ اطاعت گزار اور فرمانبردار بھی ہوں گے کیونکہ وہ یہی سمجھیں گے کہ ان کی خدمت اسلام' قوم اور ملک کے لئے ہے۔ اس سوچ میں وہ اپنا طبقاتی شعور کھو بیٹھیں گے اور یہ جاننے سے قاصر رہیں گے کہ پیداوار بڑھانے کا فائدہ ان کے اپنے طبقے کو نہیں بلکہ سرمایہ داروں اور ان کی بنائی ہوئی ریاست کو ہو گا۔ مذہب اور قوم پرستی کے واسطے معاشی استحصال کے لئے بہت کارآمد ثابت ہوتے ہیں۔ پالیسی ساز "اس دور کی

مختلف ضروریات اور تقاضوں" کا ذکر کرتے ہیں کیونکہ حاوی نظریات میں تضاد ہوتا ہے اور ترقی پسندی اور جدت پسندی کو روایت پسندی اور بنیاد پرستی کے ساتھ ملانا ہوتا ہے۔ سرمایہ داری نظام بھی فروغ پائے اور وضع قطع میں یہ نظام اور ریاست اسلامی اور مقامی بھی دکھائی دے۔ اس بات پر بھی زور دیا گیا ہے کہ نصاب میں ایسی ترامیم کی جائیں کہ "جدید دور کے شعور اور صنعت کی ضروریات کو پورا کیا جا سکے۔" اس پالیسی میں اس بات کو اہمیت دی گئی ہے کہ "تعلیمی اداروں کو صنعت و حرفت کی ضروریات کے مطابق ڈھالا جائے اور روزگار کی منڈی کے تقاضوں کو پورا کیا جائے۔" (صفحہ 3)۔ گلوبلائزیشن کے تقاضوں کے تحت اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ تعلیم ملک کی مدد کرے تاکہ "غیر ملکی سرمایہ کاری کو فروغ دیا جا سکے" (صفحہ نمبر4)۔ چنانچہ غیر ملکی ملٹی نیشنل کمپنیوں کے لئے نہ صرف مزدور اور منیجر تیار کرنے کی ضرورت ہے بلکہ ایسے ماہرین کی ضرورت ہے جو غیر ملکی سرمایہ کاری کے طریقوں پر روشنی ڈال سکیں۔ اس طرح تعلیم کو ایک طرف بنیاد پرستی اور دوسری طرف گلوبلائزیشن دونوں سے جوڑا گیا ہے اور دونوں مقاصد پورے ہونے سے صرف حکمرانوں کو فائدہ پہنچتا ہے' عام لوگوں کو نہیں' جو ان کاموں کی قیمت چکاتے ہیں۔

1998ء کی تعلیمی پالیسی میں بارہا تکنیکی اور سائنسی علوم پر زور دیا گیا ہے تاکہ ملک کو جدید' ترقی یافتہ اور صنعتی بنایا جا سکے۔ پالیسی کے مصنف لکھتے ہیں کہ اب تک ہمارے نظام تعلیم صرف اس بات پر زور رہا ہے کہ کیا سکھایا جائے اور اس بات کو نظر انداز کیا گیا ہے کہ کیسے سکھایا جائے۔ اب "کیسے" پر زیادہ توجہ دی جائے گی۔ (صفحہ 11)۔ چنانچہ علم تکنیکی عناصر کو نمایاں کیا جائے گا اور مواد جیسا کہ شروع میں بتا دیا گیا ہے' اسلامی اور قوم پرست قسم کا ہو گا۔ کیونکہ طریقہ تدریس پر زور ہو گا لہٰذا بچے حکومت کا نفرت اور دشمنی سے بھرپور نصاب زیادہ بہتر اور مؤثر انداز میں سیکھ سکیں گے۔ نصاب کا مواد (جیسا کہ ابھی واضح ہو جائے گا) زہر سے بھرا ہوا ہے اور دوسرے مذاہب اور قوموں کے خلاف نفرت اور تشدد کے جذبات کو تقویت پہنچاتا ہے۔ اس نصاب کو جب جدید دور کے مؤثر اور کار آمد طریقہ تدریس سے پڑھایا جائے

گا تو حکومت نفرت سے بھرپور شناخت کی تعمیر کر سکے گی' ایسے شہریوں کی تعمیر کر سکے گی جو فوج میں جانے پر یا لشکر جھنگوی' لشکر طیبہ وغیرہ کے ساتھ مل کر جہاد پر آمادہ ہوں گے اور جان لینے اور دینے کے لئے ہردم تیار رہیں گے۔

پالیسی میں ایک طرف مذہبی بنیاد پرستی ہے' دوسری طرف جدت پسندی اور گلوبلائزیشن کے تقاضے پورے کرنے کی کوشش ہے تو تیسری طرف قوم پرستی اور خود مختاری کو اہمیت دی گئی ہے۔ ان مقاصد کے باہمی تضادات سے نمٹنے کی کوئی ترکیب اس پالیسی میں موجود نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اس سوال کا کوائی جواب نہین ہے کہ گلوبلائزیشن' غیر ملکی سرمایہ کاری اور ملٹی نیشنل کمپنیوں کو خوش کرنے کی کوشش کو قوم پرستی اور قومی خودمختاری سے کیسے جوڑا جائے گا؟ ان دونوں میں تضاد ہے۔ اس بات کا جواب بھی نہیں ملتا کہ گلوبلائزیشن اور بنیاد پرست مذہب کے متضاد تقاضوں کو کیسے ہم آہنگ کیا جائے گا۔ پھر مذہب اور قوم پرستی میں بھی آپس میں تضادات ہیں کیونکہ مذہب پاکستان کو پورے عالم اسلام سے جوڑتا ہے جبکہ قوم پرستی خطے اور سرزمین کی بنیادوں پر دوسرے اسلامی ممالک سے جوڑتی ہے۔ ان متضاد مقاصد کو پورا کرنے کی کوشش میں تعلیمی پالیسی کو کسی ایک بنیادی نظریے کے تحت ڈھالنے میں ناکام ہے۔ ایک مقصد دوسروں سے ٹکرا جاتا ہے کیونکہ ان کے تضادات سے نمٹا نہیں گیا۔ پالیسی میں اس قسم کے جملے ملتے ہیں کہ "ہمیں قوم کی اجتماعی انا کو اونچا کرنا ہے۔" سوال یہ اٹھتا ہے کہ اجتماعی انا کیا ہوتی ہے جبکہ قوم لسانی' مذہبی' علاقائی اور فرقے کی بنیادوں پر بٹی ہوئی ہو۔ ایک علاقے' فرقے یا طبقے کی انا کی بلندی دوسرے طبقے' علاقے یا فرقے کی انا کو مجروح کرتی ہے۔ پالیسی سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ قوم کی اجتماعی انا سے مراد ہے سرمایہ داری ترقی' جدیدیت اور ساتھ ہی ساتھ "قومی شناخت" جیسے بے معنی الفاظ کا پرچار ـــــ "ہماری قدریں" اور "ہمارا قومی اتحاد" جیسے بے معنی نعروں سے نصاب کی کتابیں بھری پڑی ہے جبکہ ہر علاقے' طبقے اور فرقے کی قدریں مختلف ہوتی ہیں' مثال کے طور پر اہل حدیث کی قدریں دوسرے فرقوں سے متصادم ہیں' سندھیوں کے مفادات پنجابیوں سے متصادم ہیں اور سرمایہ داروں کے مفادات مزدوروں سے متصادم

ہیں- ہر ایک کی قدریں علیحدہ ہونے سے "قومی اتحاد و یک جہتی" کا نعرہ جھوٹا معلوم ہوتا ہے- تاہم پالیسی میں "جہاں ایک طرف یکسانیت قائم کرنے کی تجویز ہے، وہاں دوسری طرف مختلف علاقوں، لسانی گروہوں اور مذہبی گروپوں کو بھی خوش کرنے کی سفارش کی گئی ہے- اس سے ایک اور تضاد پیدا ہوتا ہے کہ ایک طرف پورے ملک کو یکساں کرنا ہے اور ایک ہی جیسی قدریں اور نظریات پھیلانا مقصود ہے، مگر دوسری طرف مختلف گروپوں کی مخصوص ضروریات کو بھی پورا کرنا ہے- چنانچہ سوال یہ اٹھتا ہے کہ کس فرقے کا اسلام سرکاری اسلام ہو گا، کس علاقے کے مفادات کو پیش نظر رکھا جائے گا، کس لسانی گروپ کے مفادات دوسروں کے مقابلے میں فروغ پائیں گے-

حقیقت یہ ہے کہ جدید معاشرے بہت سی مختلف بنیادوں پر تقسیم ہو چکے ہیں- ہر ملک میں مختلف مذاہب کے لوگ، مختلف فرقوں اور طبقوں کے لوگ زندگی بسر کرتے ہیں- جدید معاشروں میں تمام لوگ ایک ہی مذہب، فرقے، طبقے یا گروہ سے تعلق نہیں رکھتے- ان کے عقائد اور مفادات میں واضح تصادم ہوتا ہے- اس حقیقت کا حل صرف صحیح طرز کے جمہوری نظام میں ملتا ہے جس میں کہ اتنی لچک ہو کہ ہر ایک کا نقطہ نگاہ شامل بھی ہو سکے، بحث و مباحثے کی گنجائش بھی ہو اور اختلاف رائے کی اجازت ہو- مزید جدید معاشروں میں ضروری ہے کہ ریاست کسی بھی ایک مذہب یا گروہ کی مرضی کے مطابق قوانین نہ بنائے بلکہ ہر ایک کے جذبات کو مد نظر رکھ کر منصفانہ قوانین اور قواعد و ضوابط بنائے- جب بھی ریاست کسی ایک مذہبی یا دوسرے نقطہ نگاہ کو فروغ دے گی اور دوسرے مذاہب اور فرقوں کے افراد کو نظر انداز کرے گی، بدامنی، انتشار اور آمریت کے رجحانات بڑھیں گے- لہٰذا باہمی تضادات سے نکلنے کی واحد راہ یہی ہے کہ ریاست جمہوری ہو اور ہر طبقے، مذہبی گروپ اور فرقے کی سوچ کا احترام کرے اور خود کو کسی ایک نظریے کے تحت استوار نہ کرے بلکہ اس میں لچک ہو تاکہ اختلاف رائے کی جگہ ہو-

بچے اپنے ماحول سے بہت کچھ سیکھ لیتے ہیں لیکن اساتذہ کا رویہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے سوالات کو نظر انداز کیا جائے- اس طرح ہماری تعلیم کا ہماری روزمرہ کی زندگی

سے کوئی تعلق واسطہ نہیں رہتا۔ بچے تصادم کی حقیقت کے ذریعے سیکھنے سے محروم ہو جاتے ہیں۔ (51) چنانچہ ہمارا تعلیمی نظام ہماری زندگی کے مسائل سے دور ہو جاتا ہے اور ان کے حل کے بارے میں کچھ نہیں بتاتا۔

نئی تعلیمی پالیسی کی تجویز ہے کہ تعلیم کا قانون نافذ کرنے والے اداروں سے قریبی تعلق ہونا چاہئے۔ اور تعلیمی نصاب میں ان اداروں کی مثبت عکاسی ہونی چاہئے۔ لہٰذا یہاں ریاست کا یہ مقصد واضح ہے کہ لوگوں کے دل میں ریاست کے جبری اداروں کی تعظیم پیدا کی جائے تاکہ لوگ ان اداروں سے مرعوب ہو جائیں اور ان کی اطاعت کریں۔ (صفحہ 11)۔ تصادم کا خوف مصنف کی ایک اور تجویز سے ظاہر ہوتا ہے کہ یونیورسٹی کے کلچر سے سیاست کو قطعی طور پر دور کر دیا جائے۔ (صفحہ 10)۔ چنانچہ طلبہ کو سماجی' معاشی اور سیاسی مسائل سے دور رکھ کر تعلیم کا ان کی زندگی سے رشتہ توڑ دیا جاتا ہے۔ نتیجے کے طور پر طلبہ مزاحمت کا اظہار کرنے یا احتجاجی طرز کی سیاست سے قاصر رہتے ہیں۔ اس طرح حکومت اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ مخالفت کو ختم کیا جا سکے اور ہر شخص کی رضامندی حاصل کی جائے۔

جہاں تعلیمی پالیسی میں ایک طرف لسانی' طبقاتی اور دیگر قسم کی شناخت کو مٹانے کی تجاویز ہیں' وہاں دوسری طرف انسانی حقوق' اظہار رائے کی آزادی اور برابری کی قدروں کو بھی اہم قرار دیا گیا ہے تاکہ حکمرانوں کے اپنے لئے شہری اور سیاسی آزادیاں ختم نہ ہو جائیں۔ اس طرح بظاہر ایک آزادانہ (لبرل) ریاست کا تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے لیکن اس سوچ میں اور یکسانیت پیدا کرنے کی سوچ کی آمریت میں جو واضح تضاد ہے اس سے نمٹنے کی کوئی سفارش نہیں ہے۔ (صفحہ 8)۔ تعلیمی پالیسی کی بنیاد پرستی اور سرمایہ داری نظام کی اہمیت انسانی حقوق اور خواتین کے حقوق کی نفی کرتی ہے' تاہم پالیسی اس تضاد پر کوئی روشنی نہیں ڈالتی۔ ایسی قوم پرستی جو کہ مذہبی بنیاد پرستی پر مبنی ہو انسانی حقوق کی ضمانت نہیں دے سکتی کیونکہ اس کے نظریے کے مطابق مذہبی اقلیتیں اور عورتیں مسلمان مردوں کے برابر نہیں ہوتے۔ پاکستان کے قوانین اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ عورتوں اور مذہبی اقلیتوں کے حقوق مسلمان مرد شہریوں کے برابر

نہیں ہیں۔ چنانچہ 1998ء کی تعلیمی پالیسی متضاد مقاصد کو پورا کرنے کی کوشش میں ایک بیکار پالیسی بن جاتی ہے کیونکہ وہ کسی ایک مقصد کو بھی پوری طرح حاصل نہیں کر سکتی۔

درسی کتب میں نفرت و تشدد

ریاستی بنیاد پرستی اور قوم پرستی' جو کہ ہمیں 1998ء کی تعلیمی پالیسی میں صاف نظر آتی ہیں' درسی کتب میں ان کی نمایاں جھلک ہے۔ درسی کتب میں کون سا مواد شامل ہو گا اور کون سا نہیں اور اس کی کیا ترتیب ہو گی' اس کا انحصار پالیسی پر اور اس کی ترجیحات پر ہے۔ خورشید حسنین اور اے۔ ایچ نیر کے مطابق پاکستان کے نصاب میں سیکھنے کے مقاصد میں اہم ترین مقصد یہ ہے کہ "ہندوؤں اور مسلمانوں کے فرق کو سمجھا جائے اور قیام پاکستان کی ضرورت اجاگر ہو۔" (52) ان دونوں مصنفین کے مطابق معاشرتی علوم کے پورے نصاب میں یہی رجحان موجود ہے کہ ہندو اور مسلمان ہمیشہ سے ایک دوسرے کے دشمن تھے' انہیں ہمیشہ ایک دوسرے سے نفرت تھی' مسلمان کشادہ ذہن تھے' روشن خیال تھے اور انہوں نے ایک وحشی معاشرے کو تہذیب عطا کی جو کہ ذات پات کی تفریق میں ڈوبا ہوا تھا اور وہاں ستی کی رسم عام تھی۔ (53) یہی بات میرے اپنے مطالعے میں بھی آئی جب میں نے معاشرتی علوم کی کتابوں کا مطالعہ کیا جو کہ میری کتاب "قومیت' تعلیم اور شناخت" میں چھپا۔ (54)

مثال کے طور پر 1995ء کی چوتھی جماعت کی کتاب کے مطابق "ہندوؤں کا مذہب انہیں اچھی باتیں نہیں سکھاتا تھا۔ ہندو عورتوں کی عزت نہیں کرتے تھے۔" اس قسم کے جملوں سے ہماری اردو اور معاشرتی علوم کی کتابیں بھرپور ہیں۔ ان جملوں سے ایک دوسری قوم اور ایک دوسرے مذہب سے نفرت اور بیگانگی کے جذبات پیدا کئے جاتے ہیں اور اس طرح خود کو اچھا' پاک اور نیک ظاہر کیا جاتا ہے۔

نفرت' دوری اور بیگانگی پیدا کرنے کی غرض سے ہندوؤں کو ہر سطح پر برا' ظالم اور مسلمانوں کا ازلی و ابدی دشمن بنا کے پیش کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے تمام کے تمام ہندو برے اور ظالم نہیں تھے جیسے تمام کے تمام مسلمان رحمدل اور انصاف پسند نہیں تھے'

لیکن کتابوں کے مطابق پوری کی پوری قوم ہی برائیوں کا شکار تھی۔ نہ کوئی ایک ہندو اچھا یا رحمدل تھا اور نہ ہی کوئی مسلمان ظالم یا بے حس تھا۔ اس قسم کی عکاسی سے مذہب پر مبنی نفرتوں کو مزید مستحکم کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اکرام ربانی اور منصور علی سید کی تیار کردہ "مطالعہ پاکستان کا تعارف" جو کہ 1995ء میں چھپی' کے مطابق :

> ہندو ہمیشہ مسلمانوں کو بطور قوم تباہ کر دینا چاہتے تھے۔ ہندوؤں نے بہت سی کوششیں کیں کہ مسلمانوں کی ثقافت اور تہذیب کو مٹا دیا جائے۔ ہندوؤں کی ادنیٰ ذہنیت کی نمایاں مثالیں ہمیں ہندی اور اردو کے مباحثے اور شدھی اور سنگھٹن تحریکوں میں ملتی ہیں۔
> (55)

اس قسم کے جملے کہ ہندوؤں کی ادنیٰ ذہنیت تھی اور وہ ہمیشہ مسلمانوں کو تباہ کرنے کی کوشش کرتے رہے' ہمیں 1997ء اور 1998ء کی معاشرتی علوم کی کتابوں میں بہت ملتے ہیں۔ چنانچہ 1995ء سے لے کر اب تک بنیادی تعصبات نہیں بدلے۔ پاکستان کے حکمران کبھی بھی پوری طرح 1947ء کی تقسیم سے نمٹ نہیں پائے اور انہیں ہر دم اس تقسیم کا جواز تلاش کرنے کی ضرورت رہتی ہے۔ خاص طور پر جب سے بنگلہ دیش معرض وجود میں آیا ہے اور دو قومی نظریے کی بنیادیں ہل گئی ہیں' پاکستان کے حکمران طبقے اپنی شناخت تلاش نہیں کر پائے اور پاکستان کے قیام سے سمجھوتہ نہیں کر پائے۔ اگر ہر دم ایک ہی چیز کا جواز ڈھونڈنا پڑے اور مسلسل اس کا پرچار کرنا پڑے' تو اس کا مطلب ہے کہ ہمیں خود اپنی شناخت پر شک ہے اور جب تک ہم ہر وقت خود کو یاد نہ دلاتے رہیں کہ ہم ہندوؤں سے قطعی طور پر علیحدہ اور مختلف ہیں' ہمیں خود اپنی ذات اور پہچان کا یقین نہیں آتا۔ چنانچہ اس صفحے پر ہم اپنی پہچان اور شناخت کا پرچار کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس عمل میں ہمیں دوسروں کو' خصوصاً ہندوؤں کو اپنا متضاد' دشمن اور غیر قرار دینا پڑتا ہے اور ہر دم ثابت کرنا پڑتا ہے کہ ہندو ہمیں تباہ کرنا چاہ رہے ہیں کیونکہ وہ شروع ہی سے ہماری ذات کے جانی دشمن تھے۔ اپنی شناخت کو ہم دوسرے کو برا کہہ کر تعمیر کرتے ہیں۔ جب تک کوئی ازلی ابدی دشمن نہ ہو ہمیں اپنے ہونے کا

یقین نہیں آتا۔ اور اس دشمن کا ہر وقت مقابلہ کرنے کی غرض سے ہم عسکریت' فوج اور اسلحہ کی فراوانی کو فروغ دیتے ہیں اور دفاعی اخراجات بڑھاتے رہتے ہیں۔ دوسری طرف ہندوستان کے لوگ بھی ہر دم پاکستان کی طرف اشارہ کر کے ایٹم بم اور دیگر انسان دشمن اسلحہ جمع کرتے رہتے ہیں اور ہندو بنیاد پرست قومیت کو تقویت پہنچاتے رہتے ہیں۔ چنانچہ یہ دونوں دشمن ایک دوسرے کے بہترین دوست ہیں کیونکہ ہمارا نام لئے بغیر انڈیا والوں کی نفرت کو تقویت نہ ملتی اور ان کا نام لئے بغیر ہم اپنی نفرت کا جواز نہ تلاش کر پاتے۔

تعلیم و تدریس میں ان باہمی نفرتوں اور دوریوں کو مزید مستحکم کیا جاتا ہے اور شروع ہی سے کم سن بچوں کے ذہنوں پر دوسرے کی برائی' اپنی اچھائی اور ازلی ابدی دشمنی کے تاثرات بٹھائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر مطالعہ پاکستان کے تعارف میں اکرام ربانی اور منور علی سید لکھتے ہیں کہ انگریزوں نے ہندوؤں کے ساتھ مل کر مسلمانوں کو نقصان پہنچایا۔ مسلمانوں نے بہت کوشش کی کہ انگریزوں اور ہندوؤں سے اچھے تعلقات رہیں لیکن انہوں نے ایسا نہیں کرنے دیا۔" (صفحہ 83)۔ اس قسم کے جملوں سے بالکل معلوم نہیں ہوتا کہ انگریز اور ہندو مسلمانوں کے اس قدر خلاف کیوں تھے اور کیا ہمیشہ سے تھے یا حال ہی میں ہوئے اور ان کی اس نفرت کی وجوہات کیا تھیں۔ کیا انہیں مسلمان فطری طور پر ہی برے لگتے تھے یا یہ ایک تاریخی عمل کا نتیجہ تھا؟ اگر طریقہ تدریس میں بچوں کو سوال کرنے کی' تنقید کرنے کی اور نااتفاقی کی اجازت ہو تو کمرہ جماعت میں ان امور پر بحث و مباحثہ ممکن ہے' لیکن کیونکہ طریقہ تدریس آمرانہ ہوتا ہے اور بچوں کو یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ جو کتاب میں لکھا ہے اور استاد کہہ رہا ہے حتمی سچ ہے' بچے یہ سوال اٹھانے سے قاصر رہتے ہیں اور تجزیہ کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھتے ہیں۔ اگر انہیں تجزیہ کرنے کی صلاحیت دی جائے تو بچے پوچھیں کہ آخر اس دشمنی کی کیا وجوہات تھیں؟ ان قوموں میں سمجھوتہ اور دوستی کیوں نہیں ہو سکی؟ کیا کسی نے دوستی کی کوشش کی یا نہیں؟ اگر کی تو کیا ہوا؟ چنانچہ طریقہ تدریس نصاب کی کتابوں کی مدد کرتا ہے اور ان کا مواد اس طرح بچوں تک منتقل کرتا ہے گویا

وہ مکمل سچ ہو۔ اس مواد میں یکطرفہ تصویر ہوتی ہے اور تنقیدی جائزہ لینے کی جگہ ہی نہیں ہوتی۔ چنانچہ نصاب اور طریقہ تدریس مل کر بچوں کے ذہن بند کرتے ہیں اور ایک ہی طرف کی تصویر کشی کے ذریعے تعصبات کو مزید مستحکم کرتے ہیں۔ بچہ "کیوں" اور "کیسے" کی طرز کے سوالات نہیں کر پاتا۔

چنانچہ نصابی مواد کو چیلنج کرنے کی صلاحیت کو اجاگر نہیں کیا جاتا۔ یہ صلاحیت صرف تجزیاتی طرز تعلیم سے پیدا ہوتی ہے کہ جس میں بچوں کو ایک نہیں بلکہ مختلف قسم کی وجوہات اور تشریح کے بارے میں معلومات دی جائیں اور پھر ان سے کہا جائے کہ وہ متضاد تشریحات میں سے کوئی ایک چن لیں اور بتائیں کہ انہوں نے وہ تشریح کیوں چنی۔ اس طرح بچوں میں متضاد اور متصادم نظریات کے درمیان موازنہ اور وجوہات تلاش کرنے کی صلاحیت بڑھتی ہے۔ حقائق کو سامنے رکھ کر ان میں سے نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ وہ بنی بنائی تشریحات اور وجوہات کو قبول نہیں کرتے بلکہ خود فیصلہ کرتے ہیں کہ کون سی تشریح ان کے نزدیک صحیح ہے اور کون سی غلط۔ اس طرح بچوں میں فیصلہ سازی کی قوت بھی بڑھتی ہے اور احساس خود مختاری بھی پیدا ہوتا ہے کیونکہ وہ دوسروں کی بتائی ہوئی بات پر یقین کرنے کی بجائے اپنی مرضی کی منتخب کی ہوئی بات پر یقین کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر 1857ء کے غدر کی متعدد مختلف وجوہات بیان کی جاتی ہیں۔ لیکن تدریسی مواد میں صرف اور صرف ایک ہی وجہ بتائی جاتی ہے جو کہ بچوں کو رٹا دی جاتی ہے اور وہ امتحان میں لکھ کر پاس ہو جاتے ہیں۔ رٹا لگانے کی وجہ سے وہ ان وجوہات کی سچائی پر غور نہیں کرتے جو انہیں بنی بنائی دے دی گئیں۔ اس طرز تعلیم کی بجائے اگر بچوں کو تمام مختلف متضاد اور متصادم نظریات جو کہ غدر کے بارے میں مورخوں کے درمیان میں ہیں' پڑھا دیئے جائیں اور پھر بچوں سے کہا جائے کہ ان کی اپنی کیا رائے ہیں تو بچے رائے بنانا بھی سیکھیں گے' بحث و مباحثہ کرنا بھی سیکھیں گے اور یہ جمہوری طرز تعلیم بھی ہو گا کیونکہ بچوں کی اپنی رائے کی اہمیت ہو گی۔ اور اگر بچوں کو امتحان میں اجازت دی جائے کہ وہ اپنی رائے کے مطابق جواب لکھیں تو بچہ آزاد ہو گا اور اپنی رائے کا خود ذمہ دار ہو گا اور احساس خود مختاری

بڑھے گا کیونکہ بچہ محسوس کرے گا کہ وہ خود سوچنے کے لائق ہے۔

لیکن جمہوری طریقہ تدریس جو ایک حاوی نظریے کی بجائے متبادل نظریات کے موازنے پر مبنی ہوتا ہے' بنیاد پرستی اور قوم پرستی کے مقاصد سے ٹکرا جاتا ہے۔ چونکہ جمہوریت اور بنیاد پرستی میں بنیادی تضاد ہے لہٰذا جمہوری طرز تعلیم بنیاد پرستی کو کمزور کرتا ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے حکمران جمہوری طرز تعلیم کے قائل نہیں ہیں کیونکہ پھر بچہ سوچنے لگے گا اور اس کا شعور تنقیدی ہو جائے گا۔ تنقیدی شعور کی وجہ سے وہ ریاستی بنیاد پرستی پر سوال اٹھانے لگے گا اور معاشرے کے غالب نظریات سے نجات حاصل کر کے خودمختار شہری بن جائے گا۔ چنانچہ ہماری درسی کتب اسے ایک ہی حاوی نظریہ دینے پر مصر ہیں اور کسی بھی دوسرے نظریے سے نہ تو روشناس کرواتی ہیں اور نہ کروانا چاہتی ہیں۔ چنانچہ طریقہ تدریس جو کہ نصابی تعصبات کو توڑنے کی صلاحیت رکھتا ہے' ان تعصبات کو مزید بڑھاتا ہے۔ جمہوری طریقہ تدریس نصابی تعصبات کو توڑ سکتا ہے لیکن اساتذہ' جو کہ خود اسی نظام تعلیم کی پیداوار ہوتے ہیں' رٹا لگانے کا طریقہ استعمال کر کے کتاب گھوٹ کر بچوں کو پلا دیتے ہیں۔ تدریسی کتب کے تعصبات بچوں کو ایک نفرت سے بھرپور اور تشدد پسند شخص بنا دیتے ہیں۔ ایسا شخص جو ہر دم مرنے مارنے پر آمادہ ہو اور اپنے سے فرق مذاہب کے لوگوں اور دوسری قوموں سے شدید نفرت کے جذبات رکھتا ہے۔ اس قسم کی ذہنیت والا شخص سپاہی' مجاہد یا پھر فرقہ ورانہ جماعتوں کے لشکروں کے لئے بہت اچھا ثابت ہوتا ہے۔ نفرت کی اس تعلیم و تدریس کے سب سے بڑے شکار ہندو مت اور یہودیت کے پیرو ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ کی دوسری جماعت کی کتاب "میری کتاب" میں مندرجہ ذیل جملے ملتے ہیں:

> برصغیر کی تقسیم کے دوران مسلمانوں نے ایسے افراد کی بھرپور مدد کی جو پاکستان چھوڑ کر جانا چاہتے تھے لیکن بھارت کے لوگوں نے مسلمان مہاجرین پر ان گنت مظالم ڈھائے۔ وہ مسلمان مہاجرین سے بھری ہوئی بسوں' ٹرکوں اور ٹرینوں پر حملہ کرتے اور انہیں

قتل کرتے اور لوٹ مار کرتے تھے۔

چنانچہ اس قسم کے جملوں میں خود کو بہت اچھا ظاہر کیا گیا ہے اور اپنے مخالف کو ظالم کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اگرچہ کئی مسلمانوں نے ہندوؤں کی اور ہندوؤں نے فسادات کے دوران مسلمانوں کی مدد بھی کی' اور ساتھ دیا لیکن یہاں صرف یکطرفہ تصویر پیش کی گئی ہے جس میں تمام ہندو ظالم ہیں اور تمام مسلمان اچھے۔ ایک بچہ جو یہ عبارت پڑھے گا ہندوؤں کے خلاف مشتعل ہو گا اور ان سے نفرت کرے گا کیونکہ تصویر کا دوسرا رخ نہیں دکھایا گیا جس میں مسلمانوں نے بھی ہندوؤں پر مظالم ڈھائے اور قتل و غارت گری کی۔ قتل و غارت کی کوئی وجہ نہ بتانے کے نتیجے میں بچہ سمجھے گا کہ شاید ہندو فطری طور پر ہی برے ہوتے ہیں کیونکہ اسے تاریخی عوامل سے روشناس نہیں کروایا گیا۔

1997ء' 1998ء اور 1999ء میں تیار کی گئی درسی کتابوں سے ہندو دشمنی واضح نظر آتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کا استعمال کر کے خود اپنی شناخت کی تعمیر کی جا رہی ہے۔ جو ملک یا قوم اپنی شناخت کے بارے میں پر اعتماد نہیں ہوتے اور انہیں ہر دم اپنی پہچان کے جھوٹا ثابت ہو جانے کا خوف ہوتا ہے' وہ مسلسل اس شناخت کا پرچار کرتے یں تاکہ دوسروں کو بھی اور خود کو بھی اس شناخت کی سچائی کا قائل کر لیں۔ انہیں قومی اور مذہبی شناخت کو مسلسل تر و تازہ کرنے کی ضرورت رہتی ہے۔ چنانچہ معاشرتی علوم .ر زبانوں کے نصاب کی مدد سے وہ ہر دم اپنی منفرد پہچان کا پرچار کرتے رہتے ہیں۔ ثال کے طور پر 1998ء میں آٹھویں جماعت کے لئے تیار کی گئی معاشرتی علوم کی کتاب و کہ پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ نے تیار کی ہے' میں مندرجہ ذیل جملے ملتے ہیں:

> برصغیر میں انگریزوں کے تسلط کے بعد' مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان اپنے اپنے حقوق کے لئے ایک جدوجہد شروع ہو گئی۔ ہندو اپنی غالب اکثریت کے بل بوتے پر مسلمانوں کے حقوق کو بھی پامال کرنا چاہتے تھے۔ 1940ء تک دونوں اقوام میں کئی معاملات پر اتفاق بھی ہوا مگر مجموعی طور پر مسلمانوں میں ہندوؤں

کے بارے میں یہی تاثر اجاگر ہوا کہ ہندو کسی طور پر مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ نہیں کرنا چاہتے تھے بلکہ وہ انہیں اپنے زیر تسلط رکھنا چاہتے ہیں۔ اس کی واضح مثال کانگریسی وزارتوں میں ہندوؤں کا مسلمانوں سے سلوک تھا۔ (صفحہ 107)

اوپر دیئے گئے اقتباس سے معلوم نہیں ہوتا کہ ہندو کیوں مسلمانوں کے حقوق نہیں دینا چاہتے تھے اور کیوں ان پر تسلط جمانا چاہتے تھے۔ کیا اس کی تاریخی وجوہات تھیں؟ کیا تمام ہندو ہی مسلمانوں کے خلاف تھے؟ کیا کوئی ان میں حق بھی تھا کہ نہیں؟ مسلمانوں کا اپنا رویہ ان کی جانب کیا تھا؟ ان سوالوں کے کوئی جواب نہیں کیونکہ مقصد بچے کے ذہن میں یہ ڈالنا ہے کہ ہندو مسلمانوں کے دشمن تھے اور انہیں حقوق نہیں دینا چاہتے تھے۔ ایسی کتاب میں کانگریسی وزارتوں کا ذکر کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں کہ:

ہندوؤں نے کانگریسی حکومت کو ہندو راج کا نام دیا اور اس کے ساتھ ہی مسلمانوں پر ظلم و تشدد شروع کر دیا۔ منظم سازش کے تحت مسلمانوں کے خلاف جا بجا ہنگامے ہوئے۔ حکومت کی شہ پر ہندو غنڈوں نے مسلمانوں کو قتل کرنا شروع کر دیا۔ مسلمانوں کی جان و مال اور عزت و آبرو خطرے میں پڑ گئی۔ کانگرس نے مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت، زبان، مذہب اور روایات کو مٹانے کے لئے اپنی پوری قوت صرف کر دی۔ سرکاری عمارتوں پر کانگریسی جھنڈے لہرائے گئے۔ مسلم آزاد گیت "بندے ماترم" کو قومی ترانہ قرار دیا گیا۔ یہ ترانہ مسلم دشمنی اور بت پرستی کے تخیل پر مبنی تھا۔ اور اس میں مسلمانوں سے نفرت کرنے کی تلقین تھی۔ اردو زبان پر ہندی کی بالادستی قائم کرنے کے لئے عدالتوں، کچہریوں، سکولوں اور دوسرے اداروں میں ہندی رائج کرنے کی بھرپور کوشش کی گئی۔ ودھیا مندر اور واردھا سکیم کے نام سے

تعلیمی منصوبے بنائے گئے جس کے ذریعے تعلیمی اداروں میں تمام مذاہب سے تعلق رکھنے والے طلبہ کو ہندو ثقافت اپنانے پر مجبور کیا گیا۔ تعلیمی اداروں میں روزانہ پڑھائی کا آغاز کانگریسی جھنڈے کو سلامی دینے' بندے ماترم کا گیت گانے اور گاندھی کی تصویر کی پوجا کرنے سے ہوتا تھا۔ گاندھی کے علاوہ کئی دوسرے ہندو رہنماؤں کو قومی ہیرو بنا کر تعلیمی اداروں میں پیش کیا جاتا۔ اس قسم کی مختلف سرگرمیوں کے ذریعے ہندو مذہب کو اجاگر کرنے اور مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کو مسخ کرنے کی کوشش کی گئی۔
(صفحہ 104 تا 105)

معاشرتی علوم کی آٹھویں جماعت کے اس اقتباس کو پڑھ کر ہندوؤں کے خلاف نفرت کے جذبات ابھرتے ہیں اور وہ شیطان صفت لوگ معلوم ہوتے ہیں۔ پھر سازش کی تھیوری کو استعمال کر کے مصنف فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے خلاف ہنگامے سازش کا نتیجہ تھے۔ یہ سازش کس نے کی' کیوں کی اور کیسے کی' ان سوالات پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی۔ اس کے بعد ہندوؤں کو غنڈا کہا گیا ہے جو کہ مسلمانوں کے جان و مال کے دشمن تھے۔ کیوں دشمن تھے؟ کچھ پتا نہیں۔ پھر طالب علم کے ذہن میں ہندوؤں کے خلاف مزید نفرت و حقارت کے جذبات پیدا کرنے کی غرض سے انہیں مسلمانوں کے جان و مال کے علاوہ ان کی عزت و آبرو کے دشمن قرار دیا گیا ہے۔ کیا مسلمان بھی ان کے دشمن تھے کہ نہیں؟ کیا مسلمانوں نے بھی قتل و غارت کیا کہ نہیں؟ کیا مسلمان بھی ان کی عزت و آبرو کے دشمن تھے کہ نہیں؟ ان سوالات کا کوئی جواب نہیں ملتا۔ مسلمانوں نے کیا خاموش تماشائی کی طرح یہ سب کچھ دیکھا؟ اگر ہاں' تو کیوں؟ ان تمام سوالات کو ابھرنے نہ دینے کی وجہ سے بچہ قائل ہو سکتا ہے کہ تمام ظلم و ستم یک طرفہ تھا اور ہندو' تمام کے تمام بطور قوم ہی ظالم و جابر اور عزت و آبرو لوٹنے والے ہیں۔ چنانچہ بچہ ان سے دلی نفرت کرنے کو تیار ہو جاتا ہے اور اس کے دل میں ہندوؤں کے خلاف تشدد کرنے کے جذبات بڑھتے ہیں۔ عزت و آبرو اور جان و مال کے بعد

ہندوؤں کو مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کا دشمن ٹھہرایا گیا ہے اور دعویٰ کیا گیا ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کا کلچر تباہ کرنے کی سکیم بنائی اور تعلیمی اداروں کے ذریعے اسے پورا کیا۔ جب بچے کے دل میں یہ خوف بٹھا دیا جائے کہ کوئی اس کا ازلی ابدی دشمن ہے اور اس کی جان و مال اور تہذیب و ثقافت کو مٹانا چاہتا ہے' تو تشدد کے جذبات باآسانی ابھر آتے ہیں اور جی چاہتا ہے کہ ہم اسے پہلے مٹا دیں۔ چنانچہ یہ کہہ کر کہ دوسرا ہمیں فنا کرنا چاہتا ہے اپنے اندر کے تشدد کے جذبات کو جواز فراہم کیا جاتا ہے اور اپنا شعوری اور لاشعوری تشدد کا جذبہ تقویت پاتا ہے اور جائز معلوم ہوتا ہے۔

پاکستانی حکمران بھی حاوی تہذیب اور مذہب کے پھیلاؤ کے لئے تعلیمی نظام کو استعمال کرتے ہیں اور حمد و نعت کے ساتھ سکولوں میں دن شروع ہوتا ہے' اور پاکستانی جھنڈے کو سلام کیا جاتا ہے اور ہر مضمون میں اسلامی تعلیمات پر زور دیا جاتا ہے۔ لیکن ہندوؤں کا ایسا کرنا بہت غلط قرار دیا گیا اور پاکستانی حکومت کا یہی فعل قابل ستائش سمجھا جاتا ہے۔ پاکستان میں بھی مذہبی اقلیتیں ہیں جن کی تہذیب و ثقافت مٹانے کی ہر دم کوشش ہوتی ہے' لیکن یہاں ہم اپنے اعمال سے نظریں چرا لیتے ہیں اور جب نصاب میں لکھ دیتے ہیں کہ تمام پاکستانی مسلمان ہیں تو مسیحی اور ہندو بچوں کے جذبات کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ لیکن کانگرس کا ایسا کرنا حقوق کی پامالی تھا۔ ہمارا اپنا وہی بات کرنا جائز قرار دیا جاتا ہے۔ آٹھویں جماعت کے طلبا تقریباً 12 یا 13 برس کی عمر کے بچے ہوتے ہیں۔ جب ایک 13 برس کا نوجوان بچہ نفرت سے بھرے ہوئے یہ جملے پڑھے گا تو اس کی ذات اور پہچان کو ٹھیس پہنچے گی اور وہ انتقام لینا چاہے گا۔ اس عمر میں اکثر بچے اکثر اپنی صنفی شناخت کی تعمیر کر رہے ہوتے ہیں اور یہ جان رہے ہوتے ہیں کہ میں مرد ہوں یا عورت' مردوں کی صفات کون سی ہونی چاہئیں اور عورتوں کی کون سی ہوتی ہیں۔ ایک 13 برس کا لڑکا انتقامی جذبات' نفرت اور تشدد کو باآسانی اپنی ذات کا حصہ بنا سکتا ہے۔ اور اگر ان صفات کو مذہبی اور قومی رنگ دے دیا جائے تو وہ مرنے اور مارنے پر تیار ہو جاتا ہے۔ بچوں کی اس نفسیات کو مد نظر رکھ کر مردانگی کی کچھ ایسی تصویر بنائی جاتی ہے کہ ہر بچہ چاہتا ہے کہ مجاہد' غازی' شہید یا ہیرو بنے۔ اس کے

جارحانہ جذبات کو نفرت کے ایجنڈے کے لئے بروئے کار لایا جاتا ہے۔

تہذیب و ثقافت کے مٹائے جانے کے خوف کو سامنے رکھ کر علیحدگی اور دوری کا جواز فراہم کیا جاتا ہے۔ بچوں کو اس بات سے ڈرا ڈرا کر کہ ہندو ان کا دشمن ہے جو انہیں ختم کر دینا چاہتا ہے اور ان کی ذات و شناخت کو مٹا دینا چاہتا ہے' مسلمانوں کی علیحدگی کی تحریک کا جواز نکالا جاتا ہے۔ تہذیب و ثقافت اور جان و مال کو مٹا دینے والے جملوں کے بعد معاشرتی علوم کی آٹھویں کی کتاب کے مطابق:

> اس موقع پر قائداعظم نے فرمایا کہ برصغیر میں اسلام اور ہندومت دو الگ مذہب ہیں اور مسلمان یہاں ایک اقلیت نہیں بلکہ الگ قوم ہیں۔ مسلمانوں کا انداز فکر' تہذیب و ثقافت' تمدن' معاشرت اور رسم و رواج الگ ہیں۔ لہٰذا انہیں اپنا علاقہ' اپنا وطن اور اپنی ریاست الگ چاہئے تاکہ یہ ایک آزاد اور خودمختار قوم کی حیثیت سے اپنا تشخص قائم رکھ سکیں۔ (صفحہ 108)

اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کو اس قدر الگ کر دیا گیا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں کوئی علیحدہ مخلوق ہوں۔ ہزاروں برس کا اکٹھے رہنا' دوستیاں کرنا اور یکساں ثقافت میں حصہ لینا یوں فراموش کر دیا گیا ہے جیسے دونوں علیحدہ خطوں میں مقیم تھے۔ مسلمانوں اور ہندوؤں نے کئی سو سال ایک جیسے رسم و رواج' روایات' لباس' کھانا پینا وغیرہ اپنائے لیکن مصنف کے مطابق ان دونوں قوموں میں کوئی چیز ملتی جلتی نہیں ہے۔ بچوں کے ذہنوں پر اس فرق کو بٹھا کر انہیں ہندوؤں سے مزید دوری کے جذبات سے ہمکنار کیا جاتا ہے اور ان سے بیگانگی اور اجنبیت کے احساسات پیدا کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ کسی قسم کے بھائی چارے' دوستی یا باہمی تعلقات کی گنجائش نہیں رہتی اور انسان ہونے کے ناطے جو مشابہت ہوتی ہے' اسے جھٹلا دیا جاتا ہے۔

ہندوؤں اور دوسرے مذاہب سے اپنی منفرد شناخت کی تعمیر کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے پاکستان کے اندر بسنے والوں کی تہذیب کو یکساں قرار دے دیا جاتا ہے تاکہ علیحدگی کے نظریے کو بھی تقویت ملے اور قومی یک جہتی کا جذبہ بھی پیدا ہو۔ مثال کے طور پر

چھٹی جماعت کی معاشرتی علوم کی کتاب جو کہ اپریل 1998ء میں پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ نے تیار کی' اس میں لکھا ہے کہ :

آج ہم سب پاکستانی ایک خاص اور منفرد انداز سے زندگی گزارتے ہیں۔ ہمارا لباس' ہماری موسیقی' ہماری زبان' ہمارا سوچنے کا انداز وغیرہ سب میں انفرادیت ہے جو ہر لحاظ سے دوسرے ممالک اور علاقوں کے لوگوں سے مختلف ہے۔ یہ انداز سینکڑوں سال سفر کے بعد ہم تک پہنچا ہے۔ (صفحہ 64)۔

اس اقتباس میں نہ صرف دوسرے ملکوں اور قوموں سے اپنی علیحدگی کو جواز فراہم کیا گیا ہے اور دعویٰ کیا گیا ہے وہ ہم سے بالکل مختلف ہیں' بلکہ پاکستان کے اندرونی اختلافات' تضادات اور فرق کو قطعی طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ پاکستان کے اندر آج بہت سی قومیں بستی ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور جن کے لباس' موسیقی اور طرز زندگی میں بہت فرق ہے۔ مثال کے طور پر سندھ' پنجاب اور بلوچستان اور سرحد کے رسم و رواج میں فرق ہے۔ اس کے علاوہ مسیحیوں اور مسلمانوں کی روایات میں فرق ہے لیکن بنیاد پرست قومیت کے نظریے کے تحت مذہبی بنیادوں پر انہیں جھوٹے انداز میں یکساں کر دیا گیا ہے۔ مختلف مسلمان ملکوں میں بھی آپس میں تہذیب و ثقافت کا فرق ہے لیکن مذہبی بنیاد پرستی کا تقاضا ہے کہ اس فرق کو چھپایا جائے اور سب کو ایک اس کہا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ پاکستان کے مختلف علاقوں کی تہذیب و ثقافت بھارت کے علاقوں سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے' لیکن بھارت کیونکہ ہندوؤں کا ملک گردانا جاتا ہے اس لئے اس کے ساتھ مشابہت کو اجاگر کرنا کافر یا غدار ہونے کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ بنیاد پرست قومیت کے تحت تشکیل دیا گیا علم دوریاں اور نفرتیں تو پیدا کر لیتا ہے لیکن قربت' خلوص' محبت اور رواداری پیدا نہیں کر سکتا۔

صوبہ بلوچستان میں 1999ء میں چھپنے والی معاشرتی علوم کی پانچویں جماعت کی کتاب بھی ایسے ہی تعصبات سے بھرپور ہے۔ اس کے صفحات 3 سے لے کر 5 تک برصغیر ہندوستان کی تاریخ سے متعلق ہیں اور یہ ساری تاریخ ہیروز' اور جنگ و جدل کے نقطہ

نظر سے لکھی گئی ہے۔ اس میں محمد بن قاسم اور محمود غزنوی' شہاب الدین غوری اور دیگر فاتح بھرے پڑے ہیں اور عام لوگوں کی زندگی کے بارے میں کچھ بھی نہیں ہے۔ چنانچہ تاریخ میں اہم وہ ہے جس نے دشمن کے شہزادوں کو شکست دی اور جنگ و جدل کی۔ اسی کتاب میں سبق نمبر 2 جو کہ صفحہ 6 سے لے کر صفحہ 7 تک ہے "ہندو مسلم تہذیب میں فرق" پر مشتمل ہے۔ اس پورے باب میں جماعت پنجم کے بچوں کو ان دونوں مذاہب کے فرق کے بارے میں اس طرح بتایا گیا ہے کہ ہندوؤں سے دوری اور نفرت کے جذبات پیدا ہوں اور مسلمانوں کی شان و شوکت کا احساس ہو۔ یہ تاثر پیدا کیا گیا ہے کہ ہندو جھوٹے خداؤں کو پوجتے تھے اور ان میں ذات پات کا فرق تھا جبکہ سب مسلمان برابر ہیں اور ان کا ایک خدا ہے۔ اس طرح مسلمانوں کی برتری کا تاثر پیدا کیا گیا ہے تاکہ بچوں کو مسلمانوں سے رغبت کا احساس ہو اور ہندوؤں سے کراہت آئے۔ اس سبق کے آخر میں جس قسم کے سوالات دیئے گئے ہیں ان سے بچے کے ذہن پر صرف ایک سچ اور ایک جھوٹ کا تاثر پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ سوچنے سے قاصر رہتا ہے کہ کئی متبادل سچ اور کئی متبادل جھوٹ بیک وقت معاشرے میں موجود ہوتے ہیں اور حتمی طور پر جھوٹ اور سچ کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ اسی لئے تجزیاتی طرز تعلیم کی ضرورت ہے جو کہ نہیں پایا جاتا کیونکہ صرف ایک سچ ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے۔ سوال ہے کہ "درست کے آگے ✓ کا نشان لگائیں اور غلط کے آگے + کا نشان لگائیں۔" پھر اس قسم کے بیانات دیئے گئے ہیں کہ : اسلام میں تمام انسان برابر ہیں۔ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ اس کے آگے بچے درست کا نشان (✓) لگائے۔ لیکن یہ بات بے حد قابل بحث ہے کیونکہ اسلام میں مرد اور عورت کی برابری پر بہت بحث و مباحثہ ہے اور [illegible] پات کا نظام مسلمان معاشروں میں بھی رائج ہے چنانچہ حتمی طور پر کہنا کہ تمام مسلمان برابر ہیں حقیقت کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن سوال کی قسم ایسی ہے کہ بچہ (+) کا نشان نہیں لگا سکتا کیونکہ اس کے پاس صرف دو انتخاب ہیں۔ اگر وہ (+) کا نشان یعنی غلط کا نشان لگائے گا تو فیل ہو جائے گا۔ چنانچہ اسے مجبوراً (✓) صحیح کا نشان لگانا ہو گا اور ایک قابل بحث بات کو حتمی سچ کہنا ہو گا۔ اس

طرح امتحانات اور ٹیسٹ بچوں کے علم پر قابو پاتے ہیں اور اسے محدود کر دیتے ہیں تاکہ بچہ کسی عمل کا ایک ہی پہلو دیکھ سکے اور دیگر پہلو پر کھنے سے گریز کرے۔ باقی سوالات بھی اسی قسم کے ہیں کہ "ہندو مسلم تہذیب کا فرق چھ جملوں میں لکھیں" یا "ان دونوں کی ثقافت کا موازنہ کریں۔" پوری کی پوری تہذیب و ثقافت کو صرف اور صرف مذہبی ڈھانچے میں ڈھال دیا گیا ہے اور بے شمار یکساں چیزوں کو جھٹلا دیا گیا ہے۔

بلوچستان ہی کی جماعت پنجم کی معاشرتی علوم میں سبق نمبر3 کا عنوان ہے "آزاد مسلم ریاست کے قیام کی ضرورت۔" اس میں ایک دفعہ پھر مسلمانوں کو قابل تعریف اور ہندوؤں کو قابل مذمت ٹھہرایا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوؤں کو برا بھلا کہے بغیر ہم اپنی پہچان کے بارے میں پر اعتماد محسوس نہیں کرتے۔ مصنف کے مطابق:

> ہمارا دین سکھاتا ہے کہ غیر مسلموں سے پیار محبت سے پیش آئیں اور ان سے اچھا سلوک کریں۔ اسی لئے مسلمان بادشاہوں نے ہمیشہ ہندوؤں سے بہترین سلوک کیا۔۔۔۔ لیکن ہندوؤں نے ہمیشہ مسلمانوں کو اپنا دشمن سمجھا۔ وہ مسلمانوں کے ساڑھے گیارہ سو سالہ دور حکومت کے دوران کبھی چین سے نہ بیٹھے۔ ان کو جب بھی موقع ملتا مسلمانوں کے خلاف سازشیں کرنے لگتے۔ (صفحہ 08)۔

اس اقتباس کے شروع میں اعتراف ہے کہ مسلمانوں کو تلقین کی گئی ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ اچھا سلوک کریں۔ لیکن پاکستان میں جداگانہ انتخابات اور ناموس رسالت کے قوانین کے تحت غیر مسلموں سے بدترین سلوک کیا گیا ہے۔ اس اقتباس سے بھی یہی تاثر ملتا ہے کہ تمام سازشیں ہندوؤں کی طرف سے ہوئیں اور ایک دفعہ پھر کوئی وجہ نہیں ملتی کہ آخر اس قدر اچھے سلوک کے باوجود وہ مسلمانوں کے دشمن کیوں تھے۔ سامراجی عوامل کو قطعی طور پر نظرانداز کر کے سازشی تھیوری کا سہارا لیا گیا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اچھائی مسلمانوں کی اور برائی ہندوؤں کی ازلی و ابدی فطری صفات ہیں۔ جب تک کہ طریقہ تدریس یہ اجازت نہ دے کہ بچے پوچھ سکیں کہ آخر

ہندو مسلمانوں سے اس قدر متنفر کیوں تھے' بچوں کے ذہن کھولنا ممکن نہیں ہو گا۔ اس میں بھی "درست یا غلط" طرز کے سوالات میں سادہ حقائق کی بجائے قابل بحث بیانات شامل ہیں' مثال کے طور پر "ہندوؤں اور مسلمانوں کی ثقافت ایک تھی۔" مصنف کے مطابق بچے کو غلط (+) کا نشان لگانا چاہئے لیکن اگر کوئی بچہ یکسانیت کا مشاہدہ کر کے لکھ دے کہ صحیح ہے اور سچ (✓) کا نشان لگا دے تو وہ فیل قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ امتحانوں کے ذریعے غالب نظریات کا پرچار مستحکم و مضبوط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ایک جملہ ہے کہ "ہندوؤں نے اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے 1885ء میں کون سی جماعت قائم کی" اور جواب ہے "انڈین نیشنل کانگرس" لیکن یہ بات بھی قابل بحث ہے کہ کیا کانگرس صرف ہندوؤں کی نمائندہ جماعت تھی یا قومی جماعت تھی۔ اس بات پر تاریخ دان ابھی تک بحث کر رہے ہیں لیکن مصنف نے طے کر لیا ہے کہ کانگرس صرف ہندوؤں کے حقوق کے تحفظ کے لئے بنائی گئی۔ اس طرح صفحہ 11 پر سوال ہے کہ " انگریزوں نے کن کو ملازمتوں کی سہولتیں دیں؟" جواب میں تین انتخاب دیئے گئے ہیں ہندوؤں' مسلمانوں یا عیسائیوں کو۔ حقیقت بہت پیچیدہ ہوتی ہے کیونکہ ملازمتوں کا انحصار سرکاری امتحان کے پاس کرنے پر تھا اور ہندو انگریزی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ لیکن بچوں کے ذہنوں میں یہ بٹھایا جا رہا ہے کہ انگریزوں نے محض تعصبات کی وجہ سے ہندوؤں کو ملازمتیں دیں۔ اس قسم کی خاموشیاں اور بیانات مذہبی اور دیگر تعصبات کو مستحکم کر کے تاریخ کے مضمون کو صرف اور صرف مذہبی بنیادوں کے مطابق ڈھال دیتے ہیں اور تاریخ کا دوسرا رخ' دوسرے نظریات دب جاتے ہیں۔

بنیاد پرست قومیت کے تحت لکھا گیا نصاب اور درسی کتابیں تمام دوسرے مذاہب کو حقیر اور کمتر اور برا ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہندوؤں کو برا بھلا کہنے کے علاوہ انہی کتابوں میں سکھوں کو بھی بطور ایک ذہبی گروہ برا' ظالم اور حسی القلب کہا گیا ہے۔ مثال کے طور پر مارچ 1998ء میں شائع ہونے والی چوتھی جماعت کی معاشرتی علوم کی کتاب میں یہ الفاظ ملتے ہیں:

1707ء میں اورنگ زیب بادشاہ کے انتقال کے بعد مغل سلطنت

بہت کمزور ہو گئی اور دہلی کے ماتحت مختلف صوبے بغاوت اور انتشار کا شکار ہو گئے۔ پنجاب کی حکومت کمزور ہونے پر سکھوں نے اپنا اثر بڑھانا شروع کیا اور پنجاب کے بڑے شہروں کو لوٹنا شروع کر دیا۔ سکھوں نے لاہور اور ملتان کو خاص طور پر کئی مرتبہ لوٹ مار اور قتل و غارت گری کا شکار بنایا۔ آخرکار پنجاب پر سکھ حکمران رنجیت سنگھ نے اپنی حکومت قائم کر لی۔ اس دوران سکھوں نے ہندوؤں اوز مسلمانوں پر بہت ظلم کئے۔ خاص طور پر سکھوں نے مسلمانوں کی عبادت گاہوں' مختلف مزاروں اور درسگاہوں کو تباہ کیا۔ (صفحہ 82)_

اس دفعہ نفرت کا نشانہ سکھ مذہب کے لوگوں کو بنایا گیا ہے۔ انہیں بھی ظالم' جابر اور لوٹ مار اور قتل و غارت گری کے شوقین لوگوں کی طرح پیش کیا گیا ہے۔ ایک دفعہ پھر مصنف کوئی وجہ بیان نہیں کرتے کہ سکھ اتنے ظالم و جابر کیوں تھے اور قتل و غارت گری کیوں کرتے تھے۔ سکھوں کے بارے میں بھی یہی تاثر پیش کیا گیا ہے کہ وہ فطری طور پر ہی ظالم و جابر تھے۔ ان کے بارے میں یہ لکھ کر کہ انہوں نے مسلمانوں کی عبادت گاہوں کو تباہ کیا' ان کے لئے پڑھنے والے کے دل میں نفرت پیدا کی گئی ہے۔ حیرت اس لئے ہوتی ہے کہ جہاں مسلمانوں کو اس قدر بہادر اور شجاعت مند کے طور پر پیش کیا جاتا ہے' وہاں یہ نہیں بتایا جاتا کہ کیا مسلمانوں نے اپنے جان و مال' عزت و آبرو اور عبادت گاہوں کی حفاظت کی کہ نہیں۔ کیا وہ خاموش تماشائی بنے رہے؟ کیا انہوں نے کوئی قتل و غارت گری نہیں کی؟ اس قسم کی درسی کتابوں میں تجزیاتی ذہن کو دعوت نہیں دی جاتی بلکہ حاوی نظریات ذہن پر مسلط کر دیئے جاتے ہیں اور سوال پوچھنے کی اجازت نہیں ہوتی۔

جہاں ہندوؤں اور سکھوں کو پیکر برائی کے طور پر پیش کیا جاتا ہے' وہاں ظالم و جابر مسلمان بادشاہوں کو نیک اور عظیم اشخاص کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ مارچ 1997ء میں چھپنے والی تیسری جماعت کی معاشرتی علوم کی کتاب میں مندرجہ ذیل الفاظ ملتے ہیں:

شاہ جہاں کا بیٹا اورنگ زیب عالمگیر بڑا نیک بادشاہ تھا۔ اس نے لاہور میں بادشاہی مسجد بنوائی۔ اس کا شمار دنیا کی بڑی مسجدوں میں ہوتا ہے۔ (صفحہ 10)

تاریخ دان ہمیں بتاتے ہیں کہ اس نیک بادشاہ نے تخت پر بیٹھنے کی خاطر اپنے تین بھائیوں' داراشکوہ' مراد اور شجاع کو قتل کر ڈالا۔ اس کے علاوہ اس نیک ترین حکمران نے اپنے والد شاہ جہاں کو عمر کے آخری دور میں قید میں رکھا۔ ہم یہ حقائق بچوں سے کیوں چھپاتے ہیں؟ کیا ہم اس حقیقت کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں کہ مسلمانوں میں بھی قتل و غارت گری کے جذبات بھرپور تھے اور اس بادشاہ نے تو اپنے مسلمان بھائیوں کو مارا؟ لیکن شناخت کی تعمیر میں ہم خود کو اچھا اور دوسرے کو برا کہتے ہیں۔ اورنگ زیب کا رویہ' مورخوں کے مطابق' غیر مسلموں سے اچھا نہیں تھا۔ بلکہ اس کے مقابلے میں شہنشاہ اکبر کا رویہ رواداری سے بھرپور تھا۔ لیکن بنیاد پرست قومیت رواداری پر یقین نہیں رکھتی۔ چنانچہ ظالم مسلمان بادشاہ بھی نیک بن جاتے ہیں اور رحمدل ہندو بھی ظالم کہلاتے ہیں۔ بنیاد پرست قوم پرستی میں خود کو بڑا اور عظیم ثابت کرنے کے لئے بڑائی کا استعمال ہوتا ہے اور شان و شوکت کا پرچار ہوتا ہے تاکہ لوگ مرعوب ہو جائیں۔ اسی لئے مصنف بادشاہی مسجد کا ذکر کرتے اور یہ کہنا نہیں بھولتے کہ یہ دنیا کی بڑی مسجدوں میں سمجھی جاتی ہے۔ جب عالمی طاقتوں کے آگے انسان چھوٹا اور بے بس محسوس کر رہا ہو تو بڑی بڑی چیزوں کا سہارا لے کر اپنے چھوٹے پن کے احساس سے فرار حاصل کیا جاتا ہے۔

بنیاد پرست قومیت جنگ و جدل کے جذبات کو مشتعل کرتی ہے اور جنگ کو مثبت اور قابل ستائش فعل کے طور پر پیش کرتی ہے۔ اس میں جہاد کا نظریہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور ہیرو بنانے کا رجحان بڑھ جاتا ہے۔ کیونکہ بنیاد پرستی سے متاثر قومیت میں دشمن کی بہت اہمیت ہوتی ہے اور دشمن کے بغیر اپنی ذات بھی حقیقی نہیں معلوم ہوتی' اس طرز کی قوم پرستی میں دشمن کو ایک طرف ظالم و جابر تو دوسری طرف کمزور' چالباز اور کمینہ بھی دکھایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ستمبر 1965ء کی جنگ کے بارے میں

جماعت پنجم کی معاشرتی علوم کی کتاب میں ہمیں مندرجہ ذیل جملے ملتے ہیں :

> بھارت' ریاست جموں و کشمیر میں رائے شماری سے لگاتار انکار کرتا رہا اور پاکستان کو باقی معاملات میں بھی تنگ کرنے لگا۔ کبھی دریاؤں کا پانی بند کر دیتا تو کبھی کشمیریوں پر ظلم و ستم ڈھانے شروع کر دیتا' یہاں تک کہ 6 ستمبر 1965ء کو اچانک رات کے وقت لاہور کی سرحد پر بھارت کی فوج نے حملہ کر دیا' لیکن انہیں منہ کی کھانا پڑی۔ بھارتی فوج آگے نہ بڑھ سکی۔ لڑائی مختلف سرحدی علاقوں میں پھیل گئی اور پاک فوج نے بھارت کے کئی علاقے فتح کر لئے۔ جب بھارت کو شکست ہونے لگی تو اس نے اقوام متحدہ میں جنگ بند کرانے کی درخواست کی۔ جنگ ختم ہو گئی اور پاکستان نے بھارت کے علاقے واپس کر دیئے۔ (صفحہ 112' مارچ 1998ء)

اگرچہ یہ بالکل صحیح ہے کہ بھارتی حکومت کشمیریوں کے جائز حق خود ارادیت کو پامال کر رہی ہے اور اسے وہاں رائے شماری کروانا چاہیئے تھی۔ تاہم باقی جملے کچھ عجیب و غریب معلوم ہوتے ہیں۔ کیا صرف بھارت ہی پاکستان کو تنگ کرتا تھا؟ کیا تعلق دو طرفہ نہیں تھا؟ کیا واقعی بھارت جنگ ہار رہا تھا اس لئے اس نے جنگ بند کروا دی؟ ایک پانچ گنا بڑی طاقت اپنے سے بہت چھوٹی فوج سے کیوں ہار رہی تھی؟ مورخوں میں تو ابھی تک فیصلہ نہیں ہو سکا کہ جنگ بھارت نے شروع کی یا پاکستان نے۔ اس بات پر تاریخ دانوں کی بحث جاری ہے اور کچھ کا خیال ہے کہ جنگ شروع کرنے والا پاکستان تھا۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ قابل بحث امور کو حتمی سچ کے طور پر پیش کر دیا جاتا ہے اور ان پر ہونے والی بحثوں سے بچوں کو آگاہ نہیں کیا جاتا۔ نتیجتاً بچے بھارت کو جارحانہ اور ظالم اور پاکستان کو امن پسند سمجھتے ہیں۔ پاکستان کی تعریف یہ کہہ کر کی گئی ہے کہ اس نے بھارتی علاقے لوٹا دیئے۔ کیا بھارت نے بھی پاکستان کے علاقے لوٹائے؟ اس بات پر زور دینا کہ بھارت نے اچانک رات کے وقت حملہ کیا یہ ظاہر کرنے کی

کوشش ہے کہ بھارتی بزدل تھے اور چھپ کر چوروں کی طرح حملہ کرتے تھے۔ وہ چالباز اور کمینے تھے اور ان میں دلیری نہیں تھی۔

تاہم پاکستانی فوج کو شکست خوردہ یا بزدل دکھانا مذہبی قوم پرستی کے تقاضوں کے خلاف ہے۔ لہٰذا 1971ء کی جنگ کے گرد خاموشی کی دیوار کھڑی کر دی گئی۔ صوبہ بنگال کے ساتھ' یا مشرقی پاکستان کے ساتھ مغربی پاکستان کے حکمرانوں کی ناانصافیوں اور ظلم کا کہیں تذکرہ نہیں ہے۔ بنگلہ دیش کیوں بنا اور دراصل کیا ہوا' یہ باتیں مذہبی قوم پرستوں کے لئے شرمندگی کا باعث بنتی ہیں۔ چنانچہ بنگلہ دیش کے قیام کو سازشی تھیوری کی لپیٹ میں ڈال دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مارچ 1998ء میں چھپنے والی جماعت پنجم کی اس کتاب میں 1971ء کا ذکر کچھ اس طرح کیا گیا ہے:

> 1965ء کی جنگ کے بعد بھارت نے مشرقی پاکستان میں رہنے والے ہندوؤں کی مدد سے وہاں کے لوگوں کو مغربی پاکستان کے لوگوں کے خلاف بھڑکایا اور آخرکار دسمبر 1971ء میں خود بھی مشرقی پاکستان پر حملہ کر دیا۔ اس سازش کا نتیجہ یہ ہوا کہ دسمبر 1971ء میں مشرقی پاکستان ہم سے علیحدہ ہو گیا۔۔۔۔ ہم سب کو فوجی تربیت حاصل کر کے دشمن کے مقابلے کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ (صفحہ 112-113)

پاکستان کی فوج نے جو کردار مشرقی پاکستان میں ادا کیا وہ پوری دنیا میں منظرعام پر آ چکا ہے۔ پاکستانی حکمرانوں کا رویہ اور مشرقی پاکستان کا استحصال اب مشہور باتیں ہیں۔ اس واقعہ پر بہت کچھ لکھا بھی جا چکا ہے۔ لیکن ہمارے مصنف بچوں کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ سب کچھ صرف ایک سازش کا نتیجہ تھا۔ یہ سازش مشرقی پاکستان کے ہندوؤں نے کی۔ مزید مصنف کہتے ہیں کہ مشرقی پاکستان کے لوگوں کو مغربی پاکستان کے لوگوں کے خلاف بھڑکایا۔ مشرقی پاکستان کے عوام کا غصہ پاکستانی فوج اور مغربی پاکستان کے حکمرانوں کے خلاف تھا لیکن بچوں کو یہ بتا کر کہ یہ غصہ لوگوں کے خلاف تھا' بچوں کو بھارت اور بنگلہ دیش دونوں سے بدظن کرنے کی کوشش ہے۔ آخری جملے میں فوج کا جواز پیش کیا

گیا ہے کہ ہر پاکستانی کو فوجی تربیت حاصل کر کے دشمن کے مقابلے کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ اس طرح عسکریت کے جذبات کو ابھارا جاتا ہے اور لوگوں کے دلوں میں تشدد کی خواہش پیدا کی جاتی ہے۔

جنگ پسند معاشرے ہیروز' غازی' شہید' بہادری اور جانثاری کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ ان معاشروں کو خاص طور پر ہیروز کی بہت ضرورت ہوتی ہے کیونکہ نوجوان لڑکوں کو جنگ پر آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے اور ان کے لئے اول ماڈل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس قسم کے معاشرے جنگجو قوم تیار کرنے کے قائل ہوتے ہیں اور دلیری اور بہادری کے کارناموں کی تلاش میں رہتے ہیں تاکہ ان کارناموں کی مدد سے نوجوان لڑکوں میں لڑنے اور مرنے کا جذبہ پیدا کیا جاسکے۔ نوجوان لڑکے جو کہ عموماً شجاعت اور بہادری کی کہانیوں سے متاثر ہوتے ہیں اور خود بھی شان و شوکت اور عظمت چاہتے ہیں' اکثر ہیرو بننے کے خواب دیکھتے ہیں۔ ان کے سامنے جنگی ہیروز کے کارنامے رکھے جائیں تو ان کا جذبہ بڑھ جاتا ہے۔ معاشرتی علوم کی جماعت دوم کی کتاب میں میجر راجہ عزیز بھٹی' جنہیں 1965ء کی جنگ میں نشان حیدر ملا کے بارے میں ایک باب موجود ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ :

> جب 1965ء میں ہندوستان نے ہمارے وطن عزیز پر رات کے اندھیرے میں حملہ کر دیا تھا تو اس وقت میجر عزیز بھٹی نے وطن عزیز کی سرزمین کی بڑی بہادری کے ساتھ حفاظت کرتے ہوئے دشمن کے ناپاک ارادوں کو ناکام بنا کر جام شہادت نوش کیا۔ (صفحہ 7)۔

اس اقتباس میں میجر عزیز بھٹی کے کارنامے کی تعریف کے ساتھ ساتھ دشمن کے خلاف نفرت بھی پیدا کی گئی ہے۔ دشمن کے ناپاک ارادوں کا ذکر ہے اور یہ کہہ کر کہ دشمن نے رات کے اندھیرے میں حملہ کیا' دشمن کو کمینہ' چالباز اور بزدل بتانے کی کوشش کی گئی ہے۔ دوم جماعت کا بچہ تقریباً 6 یا 7 برس کا ہوتا ہے۔ اس عمر سے ہی اس کے دل میں جنگ کا جذبہ ڈال دیا جاتا ہے۔

جنگی معاشروں میں کوئی ڈاکٹر، کوئی فلاحی کام کرنے والا، کوئی غرباء کا علمبردار یا کوئی دانشور ہیرو نہیں بنتا۔ صرف وہ لوگ ہیرو بنتے ہیں جو کسی نہ کسی طرح جنگ سے منسلک ہوتے ہیں۔ ایک اور ہیرو جو آجکل مقبول بنائے جا رہے ہیں وہ ہیں ڈاکٹر عبدالقدیر جنہوں نے پاکستان کا ایٹمی پروگرام چلایا۔ 26_ اگست تا یکم ستمبر کے "مزدور جدوجہد" کے شمارے میں اس بات کا انکشاف کیا گیا ہے کہ "میاں پبلیکیشنز کی جانب سے جاری کردہ جماعت اول کے لئے پرائیویٹ سکولوں میں پڑھائی جانے والی معاشرتی علوم کی کتاب میں اس سال ڈاکٹر عبدالقدیر کا ایک باب شامل کر دیا گیا ہے۔" اس باب میں ان کے ایٹمی پروگرام کے "کارناموں" کو اجاگر کیا گیا ہے اور غوری میزائل کے بارے میں فخر سے ذکر ملتا ہے۔ اس باب کے مطابق اب پاکستان بھارت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر اس سے بات کر سکتا ہے۔" آخر میں جو سوالات دیئے گئے ہیں وہ یہ ہیں: "پاکستان کب ایٹمی طاقت بنا؟" "پاکستان کو ایٹمی طاقت ملنے سے کیا فائدہ ہوا؟" بم کو مفید ایجاد بنا کر پیش کیا گیا ہے اور اس کے مضر اثرات سے بچوں کو واقف نہیں کیا گیا اور نہ ہی اس پر ہونے والے اخراجات سے معاشی نقصان کا کوئی ذکر ملتا ہے۔ (مزدور جدوجہد۔ 26 اگست تا یکم ستمبر 1999ء)_ (صفحہ 19)_ پہلی جماعت کا طالب علم تقریباً 5 یا 6 برس کا بچہ ہوتا ہے۔ اس چھوٹی سی عمر سے اسے یہ بتایا جاتا ہے کہ ایٹمی ہتھیار پاکستان کے لئے کتنے مفید ہیں اور ان کی طاقت پر ہمیں فخر کرنا چاہئے۔ بچے کو یہ نہیں بتایا جاتا کہ ایٹمی ہتھیاروں نے ہیروشیما اور ناگا ساکی کی آبادیوں پر کیا مظالم ڈھائے اور اس ہتھیار میں کس قدر انسان دشمنی پنہاں ہے۔ یہ پاکستان کی اپنی ایجاد نہیں ہے بلکہ مغرب سے حاصل کی ہوئی ٹیکنالوجی کا اطلاق ہے۔ چنانچہ اس پر کوئی قومی فخر نہیں کیا جا سکتا بلکہ اظہار افسوس ہی کیا جا سکتا ہے۔

پاکستان کے ایٹمی پروگرام کی درسی کتابوں میں شمولیت کی یہ واحد مثال نہیں ہے۔ جنگجو معاشروں کو جہاں ہیروز سے پیار ہوتا ہے وہاں وہ ہتھیاروں کی پرستش بھی کرتے ہیں کیونکہ ان ہتھیاروں کے بل بوتے پر وہ خود کو طاقتور محسوس کرتے ہیں اور دشمن سے مقابلے کے قابل تصور کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر بلوچستان کے پرائمری تعلیم کے

ڈائریکٹریٹ کے تدریسی مواد اور تربیتی سیل کی تیار کردہ معاشرتی علوم کی جماعت پنجم کی کتاب جو کہ 1999ء میں شائع ہوئی کے سبق نمبر 4 کا عنوان ہے "پاکستان کے خلاف بھارت کے خطرناک ارادے۔" اس سبق کے شروع میں بھارت کے مظالم اور زیادتیوں کا ذکر ہے' ہندوؤں کو غنڈا کہا گیا ہے اور ان کی لوٹ مار کے قصے بتائے گئے ہیں۔ اس کے بعد اس باب میں بھارت اور پاکستان کی جنگوں کا ذکر ہے اور میجر عزیز بھٹی کی دلیری کی کہانی ہے۔ پھر صفحہ 15 پر لکھا ہے کہ "1971ء میں مسئلہ کشمیر کی وجہ سے دونوں ملکوں میں زبردست جنگ ہوئی جس کے نتیجے میں شملہ معاہدہ طے پایا کہ دونوں ملک بات چیت کے ذریعے کشمیر کے مسئلے کا فیصلہ کریں گے لیکن بھارت کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے آج تک کوئی فیصلہ نہیں ہو سکا۔۔۔۔ دوسری طرف پاکستان کشمیر کی وجہ سے ہر وقت بھارت کی طرف سے حملے کا خطرہ محسوس کرتا ہے۔ اس لئے اسے اپنے دفاع کے لئے بہت خرچ کرنا پڑتا ہے۔" اس اقتباس میں نہ صرف غلط بیانی ہے کیونکہ 1971ء کی جنگ کشمیر کی وجہ سے نہیں مشرقی پاکستان کی وجہ سے ہوئی' بلکہ اس بات کو قطعی طور پر نظرانداز کر دیا گیا ہے کہ پاکستان کی فوج کو شکست ہوئی اور ہتھیار ڈالنا پڑے۔ کیونکہ پاکستان کی فوج کو ہر دم بہادر اور دلیر دکھانا ہوتا ہے' یہ تسلیم کر لینا کہ اس فوج کو ہندوؤں کے ہاتھوں شکست کھانا پڑی بہت مشکل ہوتا ہے۔ چنانچہ 1971ء کی اصل وجوہات اور نتائج سے نظریں چرا کر بچوں کو بتایا جا رہا ہے کہ 1971ء کی جنگ کشمیر کی وجہ سے ہوئی۔ آخر میں کثیر فوجی اخراجات کو جائز قرار دیا گیا ہے کیونکہ بھارت کے بقول مصنف ناپاک ارادے ہیں۔ اس طرح دشمن کو ناپاکی اور خود کو پاکیزگی سے منسوب کر لیا جاتا ہے۔ پاکستان کے ایٹمی پروگرام کو جائز قرار دینے کی خاطر اسی باب میں صفحہ نمبر 15 پر ہی آگے چل کر مصنف فرماتے ہیں کہ:

> پاکستان کی کوششوں کے باوجود بھارت اپنے خطرناک ارادوں سے باز نہیں آیا۔ اس نے 11 مئی 1998ء کو پانچ ایٹمی دھماکے کئے اور ایٹمی طاقت بن گیا۔ اور پاکستان کو سبق سکھانے کی دھمکیاں دینے لگا۔ جس پر پاکستان نے بھی 28 مئی اور 30 مئی 1998ء کو ضلع

> چاغی میں راس کوہ کے علاقے میں ایٹمی دھماکے کر کے بھارت کا منہ بند کر دیا۔ اب پاکستان ایک بڑی ایٹمی طاقت بن گیا ہے۔ اس کے دشمن اپنے ارادوں میں کامیاب نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ اپنا دفاع کرنا جانتا ہے۔ (صفحہ 15)

اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کی خواہش ہے کہ بچوں کو ایٹمی ہتھیاروں اور ایٹمی دوڑ کے بارے میں پر جوش بنایا جائے۔ کہیں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ ایٹمی ہتھیار جنگی ہتھیار نہیں ہیں بلکہ یہ آبادیوں کے خلاف استعمال ہوتے ہیں۔ یہ نہ صرف ان کے لئے ہی نہیں خطرناک ہوتے ہیں جن پر ان کا استعمال ہو بلکہ بنانے والوں کے لئے بھی بے حد خطرناک ثابت ہوتے ہیں کیونکہ ایٹمی حادثات کا خطرہ ہر وقت رہتا ہے۔ بجائے کہ بچوں پر ان ہتھیاروں کی انسان دشمنی اجاگر کی جائے اور ہیروشیما اور ناگاساکی کے سانحہ کے بارے میں معلومات دی جائیں' بچوں کو ہتھیاروں سے پیار کرنا سکھایا جاتا ہے اور ان کے بل بوتے پر طاقت کی پرستش سکھائی جاتی ہے۔ بچوں کو تو یہ بتانے کی ضرورت تھی کہ ایٹمی ہتھیار اور میزائل دونوں بھارت اور پاکستان کی سخت حماقت تھی' بچوں کو ان پر فخر کرنے کو کہا جا رہا ہے۔ یہ نہیں بتایا جا رہا کہ ان کی وجہ سے کس قدر معاشی بدحالی آتی ہے اور انسانی جان کے یہ کس قدر دشمن ہیں۔ آجکل اصل طاقت علم میں ہوتی ہے' مضبوط معیشت میں ہوتی ہے' انسانوں کی خوشحالی میں ہوتی ہے اور ہتھیاروں پر ناز کرنا پرانی طرز کی سیاست ہے جو کہ روس اور امریکہ کی سرد جنگ کے دور میں عروج پر تھی۔ آجکل اصلی طاقت آبادیوں کی خوشحالی سمجھی جاتی ہے۔ لیکن ہمارے تعلیم دان بھی باقی معاشرے کی طرح ہتھیاروں کے پجاری ہیں اور ان کے خطرات سے قطعی طور پر ناواقف ہیں۔ عوام کی مفلسی اور بدحالی کی لاشوں پر بم کے جشن منانا اور غوری اور شاہین میزائل کے ماڈل شہروں میں سجا کر لوگوں کی بھوک و افلاس کا مذاق اڑانا' تعلیم کیونکر کہلا سکتا ہے؟ لیکن بنیاد پرست قومیت کا تقاضا ہے کہ بموں اور میزائلوں کو ناگزیر قرار دیا جائے اور لوگوں کی تعلیم' صحت اور پانی کی فراہمی کو غیر اہم قرار دیا جائے۔ ایسی حکومتوں کی طاقت کا سرچشمہ

عوام نہیں ہوتے بلکہ میزائل اور بم ہوتے ہیں کیونکہ عوام پر انہیں اعتبار نہیں ہوتا۔ لہٰذا انہیں ہتھیاروں پر اعتبار اور عقیدہ ہوتا ہے۔ عوام ان کی طاقت نہیں ہوتے۔

اس دور میں پاک بھارت دوستی اور بس ڈپلومیسی کی باتیں ہو رہی ہیں اور لوگوں کا آپس میں پیپل ٹو پیپل مکالمہ چل رہا ہے' کیا ایٹمی دوڑ کوئی معنی رکھتی ہے؟ بدقسمتی سے بھارت میں بھی اس وقت ایک سخت بنیاد پرست جماعت کی حکمرانی ہے۔ بی۔ جے۔ پی' لال کرشن ایڈوانی اور بال ٹھاکرے اور شوسینا کی موجودگی میں برصغیر میں ہتھیاروں کی دوڑ کو کیونکر روکا جائے؟ بھارت کا انداز بھی بہت جارحانہ ہے اور پاکستان نے کارگل میں فوج بھیج کر بھارتی بنیاد پرستوں کو مزید مستحکم کر دیا ہے۔ وہاں کی قوم پرستی نے کارگل کے واقعہ سے خوب فائدہ اٹھایا ہے اور بی۔ جے۔ پی کو انتخابی فوائد حاصل ہوئے ہیں۔ بنیاد پرست قومیت کی خصوصیت ہے کہ یہ اپنے مخالفین کی بنیاد پرستی اور قوم پرستی کی خوب مدد کرتی ہے۔ کارگل نے بھارت کو نیوٹرون بم بنانے اور ایٹمی ڈوکرائن تیار کرنے کا نیا بہانہ فراہم کیا ہے جبکہ بھارت کے غریب عوام بھی مفلسی کے بوجھ تلے دبے ہوئے ہیں۔

ان حالات میں تعلیم دانوں کا کیا فرض ہے؟ تعلیم تو روشن خیالی' ترقی پسندی اور رواداری کا ذریعہ سمجھی جاتی تھی۔ لیکن جہاں ایک طرف گلوبلائزیشن کے ردعمل کے طور پر بنیاد پرست اور قوم پرست مضبوط ہو رہے ہیں' وہاں پاکستان اور بھارت کی حکومتوں کے دور اندیش نہ ہونے کی بنا پر اسلحہ کی دوڑ چل پڑی ہے۔ ان حالات میں تعلیم' ترقی' روشن خیالی اور کشادہ ذہنی کیونکر پیدا کرے۔ خود تعلیم حکمران نظریات کی اشاعت اور پھیلاؤ کا مرکزی ذریعہ بن چکی ہے۔ خود تعلیم ہی بنیاد پرستی' نفرت سے بھرپور قوم پرستی اور جنگ و تشدد کے نظریات کا بہترین ذریعہ بن چکی ہے۔ درسی کتابوں اور طریقہ تدریس میں نفرت' دوری' بیگانگی اور جنگی سوچ کوٹ کوٹ کر بھری ہیں۔ بھارت میں بھی یہی عمل جاری ہے اور سانگھ پریوار کے تحت بھارت میں تعلیم کو ہندو بنیاد پرستی کی بنیادوں پر ڈھالنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ جہاں دونوں طرف نفرت کا یہ عمل زور پکڑ رہا ہے' وہاں لوگوں کی اور آبادیوں کی دوستی کیونکر ہو پائے گی؟ ایک

طرف کی نفرت دوسری طرف کی نفرت کو ہوا دے کر اور تیز کرے گی۔ اس صورتحال میں اگر ضمیر رکھنے والا تعلیم دان ہے تو وہ بچوں کے لئے منفرد' امن پسند اور انصاف پسند جمہوری تعلیم تیار کرے گا۔ وہ نیا نصاب اور نیا طریقہ تدریس متعین کرے گا۔ یہ کام کون کرے گا؟ ریاست نہیں کرے گی۔ یہ ذمہ داری ہم سب پر عائد ہوتی ہے کہ بچوں کی تعلیم کو نفرت کے ہتھکنڈوں سے چھڑا کر امن کی طرف لے جائیں۔

حوالہ جات

1- John Dewey. (1916) Democracy and Education. New York: Macmillan.

2- فرینکفرٹ سکول 1940ء کے عشرے میں قائم ہوا اور اس نے فاشزم کو علم نفسیات اور سیاسی معیشت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔

3- فاشزم کے بارے میں نفسیاتی تجزیہ فرینکفرٹ سکول کے ولیئم رائخ نے اپنی کتاب میں کیا جس کا نام ہے۔

The Mass Psychology of Fascism. (1970). Wilhelm Riech. New York: Farrar, Staus a..d Givoux.

فرینکفرٹ سکول کے ہی تھیوڈور اوڈورنو نے مذہبی اور نسلی تعصبات کا تجزیہ اپنی کتاب میں کیا جس کا نام ہے۔

The Authoritarian Personality. Adorno, T.W., E. Franket Brimswick, D.J. Lewinson & R.N. Sanford. (1950). New York: Norton.

4- عام یا مقبول کلچر کا تجزیہ اڈورنو اور ہارکھائمر نے اپنی کتاب میں کیا جس کا نام ہے۔

The Dialectic of Enlightenment. Trans. John Cumming. New York: Seabury Press.

5- اس ضمن میں گیورگ لوکاچ کی کتاب دیکھئے جس کا نام ہے۔

History and Class Consciousness. (1971). Marxist Dialectics: Cambridge MIT Press.

اسی سلسلے میں انٹونیو گرامچی کی کتاب دیکھئے۔

Prison Notebooks. Gramsci Antonio. (1971) Selections from Prison Notebooks, New York: International.

-6 Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy. Bottomore, T.B. & Maxioilen Rubel (eds.) (1956) Penguin. P.93.

-7 Louis Althusser. 'Ideology and the Ideological State Apparates'. In: Lenin and Philosophy and Other Essays. (1971). New York: Monthly Review Press.

-8 Althusser, P. 138.

-9 Althusser, P. 139.

-10 آر۔ رادھا کرشنن اور پرتھا چیٹرجی اس امر پر روشنی ڈالتے ہیں کہ مغرب کی قوم پرستی کو بیرونی یا غیر ملکی اقدار کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ مغربی معاشروں میں وہ قدریں اور سوچ موجود تھیں جو قوم پرستی سے ہم آہنگ ہوں۔ لیکن جب تیسری دنیا نے قوم پرستی کا نظریہ اپنایا تو انہیں خود کو قائم بھی رکھنا پڑا اور اپنی رسم و رواج اور روایات کا سہارا بھی لینا پڑا اور ساتھ ہی ساتھ جدید' ترقی پسند اور سائنسی بھی ہونا پڑا۔ اس کے نتیجے میں ایسے تضادات پیدا ہوئے کہ ان قوموں کو بیک وقت اپنے علیحدہ ہونے کا دعویٰ بھی کرنا پڑا اور مغربی طرز کی سوچ بھی اپنانا پڑی۔

R. Radha Krishnan. 'Nationalism, Gender and the Narative of Identify.' In: Parker A., Russo, M., Sommer, D. & Yaeger, P. (1992). Nationalisms and Sexualities. New York: Rout ledge.

Partha Chatterjee. (1986). Nationalist Thought and The Colonial World: A Derivative Discourse. New Delhi: Oxford University Press.

Althusser, P. 147. -11

Report of the Commission on National Education. 1959. -12
Ministry of Education. Government of Pakistan.

1959 Report on Education. P. 152. -13

Bowles, Samuel & Herbert Gintis. (1976). Schooling in -14
Capitalist America. New York: Basic Books.

Althusser, Louis. P. 148. -15

Bernstein, Basil. (1975). Class, Codes and Control. -16
Towards A Theory of Educational Transmission. London: Routledge.

Paul Willis. (1977). Learning To Labour: How Working -17
Class Kids Get Working Class Jobs. Lexington, Mass, D.C. Health.

Pierre Bordieu. & J.C. Passerson. (1977a). Reproduction -18
in Education, Society and Culture. California: Sage.

Michel Foucault. (1972). The Archeology of Knowledge & -19
the Discourse of Language. New York: Harper and Row.

Apple, Michael. (1982). Education and Power Boston: -20
Rout ledge.

Collins, Randall. The Credentical Society. New York: -21
Academic Press.

Giroux, Henry. (1983). Theory and Resistance in Education: A -22
Pedagogy for the Opposition. Mass a cluselts: Bergin & Garvey.

Carnoy, Martin. (1974). Education as Cultural Imperialism. -23
New York: David Mckay.

Mitchell, Timothy. (1988). Colonising Egypt Cambridge -24

University Press.

25- گیل کیلی اور فلپ آلتباخ نے تعلیم اور نوآبادیاتی نظام کے کئی پہلوؤں پر تنقیدی کتابیں لکھی ہیں۔ مثال کے طور پر ان کی ایک مشہور کتاب کا نام ہے۔

Textbooks in the Third World: Policy, Content and Context. (1988). New York: Garland Publishing.

26- اس امر پر کہ تعلیمی میں صنفی تعصبات ہیں اور یہ پدر شاہی کی قدروں کی غمازی کرتی ہے، بہت سے مفکرین نے لکھا ہے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

Ruquia Jafri. (1988). Gender Bias Pakistan School Textbooks. Lahore: AURAT Foundation.

Narendra Nath Kalia. 'Images of men and women in Indian Textbooks.' In Gail Kelly & Carolen Elliot. (eds.) Women's Education in the Third World: Comparative Perspectives. SUNY Press.

Asma Ajmal. (1997). Main Jaag Uthi Lahore : SAHE.

Bonnie Cook Freeman. 'Female Education in Patiarchal Power Systems'. In Philip Altbach and Gail Kelly. (eds.) (1992). Education and Colonial Experience. Advent Books.

Rubina Saigol. 'The Role of Education in the Constraction of Gender.' In Rubina Saigol (ed.) Sahe Conference Proceedings on Non - Formal Education Part I. 1997. Lahore : SAHE

27- Krishna Kumar. (1996). Learning from Conflict. New Delhi: Orient Longman.

28- Patricia Adams and Lawrence Solomon. (1985). In the Name of Progress: The Underside of Foreign Aid. London: Earth Scan.

29- ترقی کے بدلتے ہوئے تصورات پر مندرجہ ذیل کتاب روشنی ڈالتی ہے۔

Jan Nederveen Pieterse. 'My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post Development, Reflexive Development.' In Development and Change. (1998). Vol. 29, Number 2, April 1998.

30- Foucault, Michel. (1980) Power / Knowledge: Selected Essays and Other Writings.

31- Ashis Nardy. 'The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance.' In Veena Das (ed.) (1990). Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survirors in South Asia.

Ashis Nandy. (1988). Science Hegemony and Violence: A Requien for Modernity Delhi: Oxford University Press.

32- اجیت مریکن نے اس بات پر بحث کی ہے کہ گلوبلائزیشن اور ساختیاتی رد و بدل (Structural Adjustment) کے غریب ممالک پر کیا اثرات ہیں اور ان عوامل کے خلاف کیا ردعمل ہو رہا ہے۔ ان کی کتاب کا نام ہے۔

Muricken, Ajit. (ed.) (1997). Globalisation and SAP: Trends and Impact - An Overview. Mumbai: Vikas.

33- ساختیاتی رد و بدل پر جینفر بینیٹ کا مقالہ چھپا جس کا نام ہے۔

Robin Hood in Revew. Genifer Bennett. The News. Political Economy Section.

اس میں انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ ساختیاتی رد و بدل کے ذریعے سرمایہ غریب ممالک سے امیر ممالک تک منتقل ہوتا ہے۔

34- Akbar Zaidi. (1998). 'NGO Failure and the Need to Bring back the State'.

35- بنیاد پرستی پر شکاگو میں ایک مشہور مطالعہ کیا گیا جس کا نام ہے۔

Fundamentalisms Observed. Martin Marty and R. Scott Appleby. A Study Conducted by the American Academy of Arts and Sciences. Chicago: University of Chicago Press.

Fundamentalisms observed. Last Chapter -36

Fundamentalisms Observed, P. 835 -37

Fundamentalisms Observed, P. 835 -38

Fundamentalisms Observed, P. 814 -39

Fundamentalisms Observed, P. 826 -40

Maulana Abul A'la Maududi quoted by Aziz Ahmad in Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964, (1970). -41

Fatima Mervissi. The Fundamentalist obsession with Women: A Current Aticulation of class confict in Muslim Culture. 1987. Lahore: Simorgh. -42

Menon, Ritu and Kamla Bhasin. (1997). Borders and Boundries: Women in India's Partition Delhi: Kali Press. -43

Saadia Toor. 'The State, Fundamentalism and Civil Society' in Neelam Hussain, Samiya Mumtaz and Rubina Saigol. (1997). Engendning The Nation_State, Vol. 1. Lahore: Simorgh. pp. 111-146. -44

Arif Jamal. 'More Threads in the Sectarian Cobweb. The News on Sunday April 25, 1999. -45

Maleeha Lodhi. 'Smoke and Mirrors: The Politics of Religion'. The News. September 7, 1998. -46

Nusrat Javeed. 'Hitting Raw Nerves.' The News. May 1, 1999. -47

Mubark Ali. Historians Dispute. (1992). Lahore: Progressive -48

Deniz Kandiyoti. (ed.) (1992). Women, Islam and the State. -49
Philadelphia: Temple University Press. p. 17.

-50 روبینہ سہگل- "قومیت، تعلیم اور شناخت-" 1997_ لاہور- فکشن ہاؤس-

Krishna Kumar. Learning from Conflict. -51

Khurshid Hasnain and A. H. Nayyar Conflict and Violence in -52
the Educational Process'. (1997). In Making Enemies: Creating Conflict edited by Zia Mian and Iftikhar Ahmad. p. 133.

Khurshid and Hasnain in Making Enemies Creating -53
Conflict. p. 133.

-54 "قومیت، تعلیم اور شناخت-" 1997_ روبینہ سہگل- لاہور- فکشن ہاؤس-

-55 اکرام ربانی اور منور علی سید- "مطالعہ پاکستان کا تعارف-"

Ikram Rabbani and Munawar Ali Saiyyed. An Introduction to Pakistan Studies. 1987. Lahore: The Carvan Book House.

کسان اور انقلاب

حمزہ علوی/طاہر کامران

> نو آبادیاتی ممالک میں صرف کسان (peasants) ہی انقلابی ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے پاس کھونے کو کچھ نہیں ہوتا جبکہ پانے کو بہت کچھ ہوتا ہے۔ طبقاتی نظام سے باہر فاقہ زدہ کسان ہی وہ پہلی ہستی ہے جو تمام تر استحصال شدہ طبقے میں سب سے پہلے یہ جان لیتا ہے کہ صرف تشدد ہی سے کچھ حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے نہ تو سمجھوتہ قابل قبول ہے اور نہ ہی مصالحت کا کوئی امکان..... (1)

کسانوں کی انقلابی استطاعت (Revolutionsary Potentiality) کے بارے میں اس خیال کا اظہار فرانز فینن نے کیا جو الجیریا کے انقلاب کا نظریہ ساز تھا۔ مسلسل کئی صدیوں سے مختلف اوقات میں کسانوں نے استحصالی طبقے کے خلاف بغاوت کی لیکن تاریخ ایسے واقعات و شواہد سے بھی بھری پڑی ہے جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ایک طویل عرصے تک کسان شدید نوعیت کے ظلم و استبداد کو خاموشی سے برداشت کرتے رہے۔ لیکن اسی دوران بعض مواقع پر کسانوں کی بغاوتیں بھی ہوئیں جو اس سوال کو جنم دیتی ہیں کہ وہ کونسی مخصوص صورتحال ہوتی ہے جب کسان انقلابی قوت بن جاتے ہیں۔

اس ضمن میں کسانوں کو ہم آہنگ اور ناقابل تفریق گروہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ان میں کئی ایک ذیلی گروہ (Sections) ہوتے ہیں اور ان ذیلی گروہوں میں سے ہر ایک کے مقاصد اور سماجی پس منظر مختلف ہوتے ہیں پس اس لئے ان میں سے ہر ایک کو درپیش مسائل بھی مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں۔ کسان قوتوں کا اجتماع

(Constellation of peasant forces) انقلابی جدوجہد کے اس مخصوص مرحلے میں ہی حصہ لیتا ہے جس پر اس کا انحصار ہوتا ہے۔ اگر مارکسی نقطہ نظر سے بات کی جائے تو کسان قوتیں انقلاب کے اسی مرحلے میں سرگرم ہوتی ہیں جس کو کامیابی سے طے کر لینے سے ان کے مفادات کی تکمیل ہوتی ہے۔ اسی لئے جب ایک انقلابی تحریک بورژوا ڈیمو کریٹک انقلاب سے سوشلسٹ انقلاب کی شکل اختیار کرتی ہے تو اس دوران کسانوں کے مختلف گروہوں (Sections) کا کردار ایک جیسا نہیں رہتا بلکہ تبدیل ہوتا رہتا ہے۔

کسانوں کی انقلابی استطاعت کے بارے میں فینن کا بیان اپنی عمومی حیثیت میں کئی سوالوں کو جنم دیتا ہے بالکل اسی طرح وہ عمومی بیانات بھی شکوک و شبہات سے مطلقاً بالاتر نہیں جن میں کسان طبقے کو انتہائی پسماندہ پابند سلاسل اور انقلاب دشمن قرار دے دیا جاتا ہے جو سماجی انقلاب کو ممکن بنا دینے والی قوتوں کا ساتھ دینے کے قابل نہیں ہوتا۔ اگرچہ انقلابوں کے کئی مرحلوں پر کسان طبقے نے بہت ہی اہم اور فیصلہ کن کردار ادا کیا جن میں انقلاب چین قابل ذکر ہے۔

یہ سوال قابل غور نہیں کہ کسان انقلابی ہوتے ہیں یا نہیں بلکہ اہم سوال یہ ہے کہ وہ کیسے حالات ہوتے ہیں جن میں کسان انقلاب کے لئے جدوجہد پر آمادہ ہو جاتے ہیں یا کسانوں کے مختلف گروہ (Sections) انقلابی صورتحال میں کیا کردار ادا کرتے ہیں۔ اس طرح کے سوالات ان ممالک کی سوشلسٹ تحریکوں کے لئے دلچسپی کا باعث ہوتے ہیں جہاں آبادی کی اکثریت کسانوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ موجودہ (بیسویں) صدی کے آغاز تک مارکسی نظریے میں انقلاب لانے کے لئے صنعتی پرولتاریہ کے کلیدی کردار پر ضرورت سے زیادہ ہی زور رہا ہے۔ لیکن مارکس اور اینگلز اس تکلیف دہ حقیقت سے پوری طرح آگاہ تھے کہ صنعتی پرولتاریہ انقلاب لانے کے لئے ریڈیکل قوتوں کی کامیابی سے رہنمائی تبھی کر سکتی ہے اگر وہ کسانوں کو اپنے حق میں متحرک کر لینے کی اہلیت رکھتی ہو کسانوں کو انقلابی جدوجہد میں اپنے ساتھ ملانا اس صورت میں خاص طور پر اہم ہو جاتا ہے اگر یہ جدوجہد ان ممالک میں ہو رہی ہو جہاں آبادی کی

بھاری اکثریت کسانوں کی ہو۔ مزید برآں سوشلسٹ کے لئے بنیادی مسئلہ یہ نہیں کہ وہ اپنی جدوجہد کو کامیابی سے ہمکنار کرنے کے لئے وسیلے کے طور پر کسانوں کی حمایت ضرور حاصل کریں۔ کسانوں کی قوت کو انقلاب کے لئے استعمال کرنا بھی مسئلہ نہیں۔ دراصل نئے اور بہتر معاشرے کی تشکیل کے لئے اپنے طرز حیات میں مثبت تبدیلی لانے کے عمل میں کسانوں کی آزادانہ اور حرکت سے لبریز شمولیت سوشلسٹ مقصد کا بہت ہی اہم حصہ ہوتا ہے۔

لینن نے صنعتی مزدوروں اور کسانوں میں اتحاد قائم کرنے سے متعلق جو تصور پیش کیا وہ ابتدائی مارکسی نظریات میں بہت ہی قابل قدر اور اہم اضافہ ہے۔ لینن کا یہ تصور ان تبدیلیوں کے نہایت ہی جامع تجزیے پر مبنی ہے جو اس وقت روس کی زرعی معیشت میں رونما ہو رہی تھیں اور ان تبدیلیوں کے نتیجے میں ظہور پذیر ہونے والی سماجی قوتوں کی ترتیب و ترکیب کو بھی لینن نے اپنے اس تجزیے کو مرتب کرتے وقت پیش نظر رکھا۔ لینن نے کسانوں کے حوالے سے بالشویک حکمت عملی کو تشکیل دیتے ہوئے اسی تجزیے پر کامل انحصار کیا اور جوں جوں روسی انقلاب اپنی پیش رفت کے دوران مختلف مراحل سے گذرتا گیا لینن اس حکمت عملی میں اسی مناسبت سے ترامیم کرتا رہا۔ لیکن حقیقت میں روسی انقلاب کے دوران کسانوں کا کردار تھیوری میں بیان کئے گئے متوقع کردار سے قطعی طور پر مختلف تھا۔ روسی دیہات میں پرولتاری انقلاب کا آغاز 1918ء کے موسم گرما سے پہلے نہ ہو سکا تھا (2) اگرچہ لینن نے 1905ء کے بعد سے ہی غریب کسانوں کی آزاد تنظیموں کی تشکیل کی ترغیب دینا شروع کر دی تھی لیکن بالشویکوں کو اس مقصد میں کچھ زیادہ کامیابی نہ ہو سکی۔ اس کے باوجود کہ بالشویک رہنماء ذہانت، تجربے اور اہلیت کی بہترین خوبیوں کا اعلیٰ نمونہ تھے اور غریب کسانوں کو متحرک کرنے کے لئے خلوص نیت سے جدوجہد میں جتے ہوئے تھے تب کسان بھی صورتحال سے مطمئن نہ تھے پھر بھی بالشویک اپنے اس متعین کردہ مقصد میں کامیاب نہ ہو سکے۔ یہی وہ حقیقت ہے جو انقلاب روس کا محتاط طریق سے مطالعہ کرنے کو اہم بنا دیتی ہے۔ کیونکہ اس پہلو کے حوالے سے بالشویکوں کی ناکامی کی وجہ ان حالات میں

مضمر ہے جو انقلابی صورت احوال میں کسانوں کے مختلف رویوں کو تشکیل دیتے ہیں۔
اس کے برعکس کسانوں نے انقلاب چین میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ ماؤ نے انقلابی قوت کا سب سے بڑا ذریعہ غریب کسانوں ہی کو قرار دیا تھا جنہوں نے نہ صرف انقلاب کے لئے قیادت فراہم کی بلکہ عملی قوت بھی بہم پہنچائی۔ اگر ماؤ کا یہ کہنا درست ہے تو یہ حتمی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ چینیوں نے وہ کچھ کر دکھایا جو روسی نہ کر سکے اگرچہ لینن نے پوری سنجیدگی سے کسانوں کو منظم کرنے کے لئے بالشویکوں کو تاکید کی تھی۔ لیکن لینن کی اس تاکید کو حقیقت کا روپ اس وقت تک نہ دیا جا سکا جب تک پرولتاریوں نے سیاسی قوت پر پوری طرح قدرت حاصل نہ کر لی (3) لیکن یہاں بھی حقائق نظری تجاویز سے کچھ زیادہ مماثلت نہیں رکھتے۔ چینیوں کے معاملے میں بہرحال کہا جا سکتا ہے کہ عمل اور نظریے میں موجود تفاوت نے چینی کمیونسٹوں کو اس پر مائل کیا کہ وہ سٹالن کی کمنٹرن کی نظریاتی اساس کو نظرانداز نہ کریں چنانچہ وہ عملی طور پر ایک ایسی پالیسی پر کاربند رہے جو کہ چین کی معروضی صورتحال کے عین مطابق تھی۔ ایشیائی ممالک میں بھی یہ آگاہی فی الواقع پائی جاتی تھی کہ وہاں کے حالات بھی چین کے حالات سے مماثل ہیں۔ اور دیہات میں مثبت سماجی تبدیلی لانے کے عمل میں کسانوں کو شمولیت اختیار کرنے کے لئے متحرک کرنے میں چینیوں کی کامیابی کو عزت و تکریم کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔ چین کے اس تجربے سے سیکھنے کی خواہش محض کمیونسٹوں تک ہی محدود نہ تھی بلکہ غیر کمیونسٹ معاشروں اور ممالک نے بھی اس ضمن میں غیر معمولی دلچسپی کا اظہار کیا۔ اس حوالے سے ایک مثال ہندوستانی حکومت کی ہے۔ جس نے 1957ء میں ایک وفد اسی مقصد کے لئے چین بھیجا۔ (4) لیکن اگر چینی نمونے سے کچھ سیکھنا مقصود ہو تو اس بات کو ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہئے کہ توجہ چینی انقلاب کے عملی پہلوؤں پر مرکوز ہو نہ کہ نظری اصولوں (theoretical formulations) پر۔ تبھی ہم اس (چینی تجربے) سے صحیح معنوں میں استفادہ حاصل کر سکتے ہیں لیکن سب سے پہلے مناسب یہ ہو گا کہ نظریے اور حقیقت کی دوبارہ سے جانچ کی جائے اور انقلابی عمل کے محرکات، وجوہات اور تکمیل پا جانے کے عمل کو سمجھنے کی سعی کی جائے۔

ہندوستان میں کئی دفعہ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ قوم پرست تحریک ہی کسانوں کے لئے ان کے اپنے مفادات کی تکمیل کے لئے جدوجہد کی خاطر جاگیرداروں کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کا سبب بنی۔ حکومت کے سوشلسٹ اور کمیونسٹ نقاد اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ حکومتی کانگرس پارٹی کو زیادہ تر متمول کاشتکاروں (زمینداروں) کی حمایت حاصل ہے اور زرعی اصلاحات کو نافذ کرتے ہوئے بھی کانگرس نے متوسط اور غریب کسانوں کو نظر انداز کرتے ہوئے متمول زمینداروں کے مفادات کو آگے بڑھایا ہے۔ لیکن بائیں بازو کی تنظیمیں بھی کسانوں کو ان کے مفادات کے تحفظ اور تکمیل کے لئے اور کوئی بھی راست اقدام اٹھانے پر آمادہ کرنے میں قطعی طور پر ناکام رہی ہیں۔ انہوں نے سوشلزم کی منزل کو پانے کے لئے (5) پرامن پارلیمانی راستہ اختیار کیا ہوا ہے۔ چنانچہ سیاسی احتجاج کو اپنا کر وہ پارلیمانی طریقہ کار کے ذریعے اقتدار میں آنے کے لئے کوشاں نظر آتی ہیں اور اقتدار کے حصول کے بعد ان کا خیال ہے کہ وہ غریب کسانوں کی حالت زار کو سامنے رکھتے ہوئے زرعی اصلاحات کو نافذ کریں گی۔ ہم زیر نظر مقالے میں ہندوستان کی کسان تحریکوں کے چند پہلوؤں کا احاطہ کریں گے اور حالیہ (50ء اور 60ء کی دہائی کے دوران) برسوں میں برپا ہونے والی دو احتجاجی تحریکوں کا خصوصی طور پر مطالعہ کریں گے تاکہ ان تحریکوں کے دوران ہندوستانی کسانوں کے مختلف طبقوں (classes) کے کردار کا تجزیہ کیا جا سکے۔ ہم ہندوستانی صورتحال میں کسانوں کو تحریک فراہم کرنے میں پیش آنے والے مسائل اور خالصتاً" پارلیمانی ذریعے سے سوشلسٹ انقلاب برپا کرنے کے حوالے سے جنم لینے والی مشکلات کو بھی زیر غور لائیں گے۔

اس مقالے میں روس، چین اور ہندوستان میں کسانوں کے مختلف سیکشنز کی طرف سے جو کردار ادا کیا گیا اس کا جائزہ لیا جائے گا۔ ہم ان حالات و اسباب کا بھی جائزہ لیں گے جو سوشلزم کے لئے انقلابی جدوجہد میں کسانوں کی شمولیت کا محرک بن جاتے ہیں، خواہ یہ جدوجہد پرامن ہو، آئینی ہو یا پرتشدد! اس جائزے کے دوران ہم کچھ نظریات بھی پیش کریں گے جو کہ کسانوں کی انقلابی جدوجہد میں شمولیت سے

متعلق زیر غور مسئلے کے کئی پہلوؤں پر نئی طرح سے روشنی ڈالنے میں ہمارے ممد و معاون ہوں گے۔ بعدازاں ان نظریات میں دوسرے ممالک سے حاصل ہونے والے تجربات کو کام میں لا کر نظر ثانی کی جائے گی۔ ابتداء میں ہی یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ ان نظریات کو پیش کرنے کا مقصد زیر غور مسئلے کے ان گوشوں کو زیر بحث لانا ہے جو ابھی تک مخفی ہیں۔ کسانوں کی انقلابی جدوجہد میں شمولیت سے متعلق جتنے سوالات اٹھائے گئے ہیں ان کا جواب دینا آسان نہیں نہ ہی خالصتاً" دانشورانہ مشق سے ان سوالات کے جوابات دینا ممکن ہے! ان جوابات کا حصول حقیقی جدوجہد کے دوران ہونے والے عملی تجربات ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ لیکن جوابات سے پہلے یہ ضروری ہے کہ سوالات کے بارے میں جانا جائے۔

ہمارے یہ نظریے غریب اور متوسط کسانوں کے کردار سے متعلق ہیں مزید برآں ان حالات سے متعلق بھی جو غریب کسانوں کو انقلابی جدوجہد میں شامل ہونے پر آمادہ کرتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ ہم آگے بڑھیں مناسب یہ ہو گا کہ ان اصطلاحات کے صحیح معانی کا تعین کر لیا جائے۔ اگرچہ ان کا استعمال بہت عام ہے لیکن ان کے معانی و مفاہیم کی تصحیح کی ضرورت ہے۔ غالباً نقص اصطلاح ہی میں پنہاں ہوتا ہے۔ جو کہ دولت (غربت) کو معاشرتی درجوں کی وجہ قرار دیتی ہے حالانکہ معاشرے میں افراد کے درمیان پائی جانے والی یہ تقسیم طبقاتی بنیادوں پر ہوتی ہے۔ جسے کہ واضح کرنے کی ضرورت ہے۔

خود کسانوں کو امیر' متوسط اور غریب طبقات میں تقسیم کر دینے کا عمل یہ تاثر دیتا ہے کہ کسانوں کی صفوں میں ایک باقاعدہ (عمودی) ترتیب کے ساتھ درجہ بندی ہو رہی ہے۔ حالانکہ کسانوں کو اس ترتیب کے ساتھ تقسیم کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ درحقیقت متوسط کسان امیر کسانوں اور غریب کسانوں کے درمیان کا طبقہ نہیں ہوتا بلکہ وہ دیہی معیشت کے بالکل ہی علیحدہ سیکٹر سے تعلق رکھتا ہے۔

تبدیل ہوتے ہوئے تاریخی حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم دیہی معیشت کے تین مختلف سیکٹروں میں فرق کو واضح کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ پہلے سیکٹر کی لازمی امتیازی

خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں مزروعہ زمین ایسے زمینداروں کی ملکیت ہوتی ہے جو خود کاشتکاری نہیں کرتے بلکہ ان کی زمین بے زمین مزارعے کاشت کرتے ہیں جو یہ کام عموماً بٹائی پر کرتے ہیں جنہیں طبقاتی حوالے سے غریب کسانوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ دوسرا سیکٹر چھوٹے زمینداروں (آزاد مالکان اراضی) پر مشتمل ہوتا ہے جو اپنی زمین خود کاشت کرتے ہیں اور دوسروں کی محنت کا استحصال نہیں کرتے۔ انہیں متوسط کسان (زمیندار) کہا جا سکتا ہے۔ متوسط کسانوں کے حوالے سے ایک قابل ذکر مثال روس کی پیش کی جا سکتی ہے جہاں کسانوں پر مختلف قدغنیں لاگو کرکے انہیں بڑے زمینداروں کے لئے الاٹ شدہ اراضی کو کاشت کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ یہ عمل قیج 1861ء کی اصلاحات (ان میں سرف ڈم (Serfdom) یعنی مزارعیت کا خاتمہ کر دیا گیا تھا) کے بعد بھی جاری رہا۔ تیسرا سیکٹر سرمایہ دارانہ کاشتکاروں (Capitalist farmers) کا ہے جنہیں متمول کاشتکار (rich peasants) بھی کہا جاتا ہے جو بہت زیادہ اراضی کے مالک ہوتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ کاشتکاروں کی امتیازی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ ان کی کاشتکاری کی بنیاد اجرتی مزدوروں کے استحصال پر قائم ہوتی ہے اگرچہ یہ خود بھی کھیتی باڑی کے عمل میں شریک ہوتے ہیں۔ بڑے زمینداروں کے برعکس سرمایہ دارانہ کاشتکار اپنی ملکیت اراضی کی بوائی کٹائی اور فصلوں کی دیکھ بھال نیز اراضی کا سارا انتظام اپنے ہی ہاتھ میں رکھتے ہیں مزید برآں وہ کاشتکاری پر زر خطیر خرچ بھی کرتے ہیں۔ ان کاشتکاروں کے لئے جو کھیت مزدور کام کرتے ہیں انہیں جز وقتی (Controctual wage) اجرت ادا کی جاتی ہے۔ یہ مزدور بٹائی پر کام کرنے والے مزارعین کے ہمراہ زرعی پرولتاریہ کے زمرے میں آتے ہیں ہم سرمایہ دارانہ کاشتکار آزاد چھوٹے مالکان اراضی' بٹائی پر کام کرنے والے مزارعین اور کھیت مزدور کی اصطلاحات کے استعمال کو ترجیح دیں گے کیونکہ ان اصطلاحات سے ان کے کام کاج اور پیداواری کردار پر بہتر انداز میں روشنی پڑتی ہے۔ چنانچہ متمول کاشتکار' متوسط کاشتکار اور غریب کاشتکار کی اصطلاحات میں پائے جانے والے ابہام کو دور کرنے کے لئے اول الذکر اصطلاحات کا استعمال زیادہ قرین قیاس ہے۔ لیکن چونکہ ہمارا سابقہ دوسرے

سکالروں کے بیانات اور تحریروں سے بھی پڑے گا جنھوں نے موخرالذکر اصطلاحات کو استعمال کیا ہے لہٰذا ہم ان اصطلاحات (اگرچہ وہ جتنی بھی مبہم کیوں نہ ہوں) کو مکمل طور پر خارج از بحث نہیں کر سکیں گے۔ لیکن ان اصطلاحات کو استعمال میں لاتے ہوئے متوسط کسان اور استحصال شدہ غریب کسانوں میں موجودہ طبقاتی فرق کو ملحوظ خاطر رکھا جانا چاہئے۔ استحصال شدہ غریب کسانوں میں بٹائی پر کام کرنے والے مزارعے یا سرمایہ دار کاشتکاروں کے زرعی فارموں پر اجرتی کھیت مزدور شامل ہوتے ہیں۔ اس طرح ہمارا واسطہ مختلف نوعیت کے الگ الگ سیکٹروں سے پڑتا ہے ایک سیکٹر آزاد مالکان اراضی (چھوٹے زمینداروں) پر مشتمل ہے جبکہ دو دوسرے سیکٹر آقا (بڑے زمیندار) اور خادم (مزارع یا کھیت مزدور) کے تعلق پر مبنی ہیں۔

اس سہ گانہ درجہ بندی کے بارے میں تحدید کرتے ہوئے یہ واضح کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ طبقات بڑی حد تک آپس میں خلط ملط نظر آتے ہیں اور ان کے مابین حدود فاصلہ واضح اور دو ٹوک نہیں۔ البتہ وسیع تر مفہوم میں کسانوں کے ان درجوں (categries) کو ایک دوسرے سے ممیز کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ وہ کاشتکار جو چھوٹے سے قطعہ زمین کا مالک ہو لیکن اس سے اس قدر آمدنی حاصل نہ کر سکتا ہو کہ اس کی روزمرہ ضروریات پوری ہو جاتی ہوں اور اپنی کفالت کے لئے اسے بڑے زمیندار کی اراضی بٹائی پر کاشت کرنا پڑتی ہو تو وہ متوسط کسان نہیں بلکہ غریب کسانوں کے درجے میں متصور ہو گا۔ اس کے باوجود کہ وہ تھوڑی بہت زمین کا مالک بھی ہو۔ اسی طرح اگر کوئی بھی متوسط کاشتکار اگر بڑے منصوبے کی تکمیل کے لئے کبھی کبھار اجرتی مزدوروں کی خدمات حاصل کر لیتا ہے تو اسے محض اس بنا پر امیر کاشتکار قرار نہیں دے دیا جائے گا کیونکہ اس کی روزی (آمدنی) کا دار و مدار استحصال پر مبنی نہیں ہے۔

بالشویک انقلاب کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لئے جو حکمت عملی وضع کی گئی تھی اس میں لینن نے کسانوں کے کردار کو نمایاں جگہ دی جب انقلاب کے دوران لینن نے "محنت کش (صنعتی مزدوروں) اور کسانوں میں یکجہتی اور اتحاد کا نعرہ بلند کیا۔ اگرچہ

اس میں کلام نہیں کہ بعض اوقات روسی انقلاب میں کسانوں کے کردار کے بارے میں بیحد مبالغہ آرائی کی جاتی ہے۔ اس لئے لیچ تھیئم (Lich theim) نے رقم کیا "لینن اور اس کی قائم کردہ بالشویک تنظیم اس فیصلے کی وجہ سے خصوصی اہمیت کی حامل ہیں جس کے تحت زرعی بغاوت کو کامیابی کے ساتھ پرولتاری انقلاب کی تکمیل کے لئے استعمال کیا گیا۔" (6) لیکن نہ تو روسی انقلاب کے حقائق اور نہ ہی لینن کے نظری اصول (theoretical formulations) لیچ تھیئم (Lich theim) کے اس بیان کی تصدیق کرتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ بالشویکوں نے پہلے پہل شہروں اور قصبوں میں اپنا اقتدار قائم کیا انقلاب اکتوبر کی تکمیل کے بعد لینن کا بھی یہی خیال تھا کہ انقلاب کے ابتدائی مرحلے میں طبقاتی آویزش (Class Struggle) روسی دیہی آبادی کو اپنے حصار میں نہ لے سکی تھی۔ (7) بعدازاں جوں جوں روسی دیہات میں حالات تبدیل ہوتے گئے اور وہاں کسانوں نے استبدادی قوتوں کے خلاف سر اٹھانا شروع کیا تو لینن کا بھی کسانوں کی طرف رویہ بدلنا شروع ہوا۔ اگر بالشویک انقلاب میں کسانوں کے کردار کا جائزہ لیں تو اسے تین علیحدہ ادوار میں تقسیم کر کے سمجھا جا سکتا ہے۔ ہر دور میں کسانوں کا کردار انتہائی مختلف تھا۔ پہلا دور 1905ء تک کا ہے۔ اگرچہ ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ لینن کے خیالات میں اس وقت سے تبدیلی آنا شروع ہو گئی تھی جب 1902ء میں کسانوں نے علم بغاوت بلند کیا تھا۔ دوسرا دور 1905ء سے 1917ء تک کا ہے جبکہ تیسرا دور (جسے کہ عہد تشخیص نو (period of re-assessment) بھی کہا جا سکتا ہے) اکتوبر (1917ء) کے بعد کا زمانہ ہے۔

پہلے دور (1905ء سے قبل) کے پس منظر کا مرکزی پہلو روس میں زرعی سرمایہ داری (agrarian capitalism) میں تیزی سے ہونے والی ترقی اور اس کے ساتھ ساتھ وہاں کی فیوڈل معیشت کی زوال پذیری سے متعلق لینن کے خیالات تھے۔ 1893ء ہی سے نوجوان لینن نے "کسانوں کی زندگی میں رونما ہونے والی اقتصادی تبدیلیوں" کو بھانپ لیا تھا اور اس کی ابتدائی تحریروں کا موضوع بھی یہی تھا (وہ ابتدائی تحریریں جو کہ محفوظ کی جا سکی ہیں)۔ لینن نے اپنا پہلا بڑا اور انتہائی اہم کام "دی ڈویلپمنٹ آف

کیپٹل ازم ان رشیا" کے عنوان سے شائع کیا۔ جس کے تقریباً دو تہائی حصے میں روسی دیہات میں سرمایہ دارانہ انقلاب کے رونما ہونے اور اس کے اثرات نیز فیوڈل معیشت کے زوال اور ان حالات میں جنم لینے والی پیچیدہ صورتحال کا شاندار طریقے سے تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس صدی کے آغاز کے موقع پر روس کی دیہی معیشت کی جزئیات میں جائے بغیر ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اس کے اہم خدوخال کی وضاحت کریں تاکہ روس کے دیہات کی بہتر طور سے تفہیم ہو سکے۔

اہم ترین پہلو آلاٹ شدہ زمین کے مالکان یعنی روسی متوسط کسانوں کو درپیش ایک مخصوص مسئلہ تھا کہ جس نے روسی دیہات میں 7-1905ء اور 1917ء کے دوران ہلچل پیدا کر دی تھی۔ یہ مسئلہ دراصل 1861ء میں سرفوں (Serfs) یعنی مزارعین کو دی جانے والی آزادی کی ایک طرح سے یادگار تھا۔ آزادی کے حکم کے تحت سرف (Serf) یعنی مزارعے کو وہ قطعہ اراضی الاٹ کر دیا گیا جو اس سے پہلے اس کے زیر کاشت تھا۔ لیکن اس قطعہ اراضی کا ایک حصہ زمیندار ہی کے پاس رہنے دیا گیا اس نوع اراضی کو "کٹ آف لینڈ" (Cutt off Lands) کا نام دے دیا گیا۔ پورے روس میں اس نوع کی اراضی (Cut off Lands) اندازاً" کسانوں کی زیر ملکیت کل اراضی کا پانچواں حصہ ہو گی۔ لیکن کٹ آف اراضی (Cut off Lands) سے متعلق جو اہم نقطہ ہے وہ اس کے سائز کے زیادہ یا کم ہونے کے بارے میں نہیں بلکہ اس اراضی (جو کہ کسانوں (مزارعین) سے ہتھیا لی گئی) کی کوالٹی اور اس کے روسی دیہی معیشت میں کردار سے تعلق رکھتا ہے۔ اس اراضی کے زمرے میں زیادہ تر سبزہ زار۔ چراہ گاہیں اور وہ زمین جہاں آبپاشی کے لئے کھل (Water Courses) واقع تھے۔ آتے تھے کہ جن سے کسانوں (مزارعوں) کو محروم رکھا گیا۔ مزید برآں انہیں گرد و نواح میں واقع جنگل تک رسائی کے لئے راستہ بھی نہ دیا گیا۔ یاد رہے کہ یہ تمام عناصر کسانوں کی اقتصادیات کے لئے انتہائی اہم ہوتے ہیں۔ کسانوں کے لئے یہ بھی لازمی قرار پایا کہ وہ الاٹ کی جانے والی اراضی کی قیمت ادا کریں۔ قیمت کی ادائیگی کا ایک طریقہ تو یہ ہو سکتا تھا کہ یا تو کسان متعلقہ بڑے زمیندار کے لئے کاشتکاری کی خدمت سرانجام دیں (جو کہ صاف

ظاہر ہے بیگار ہی ہو گی) یا دوسری صورت میں نقد ادائیگی کریں۔ (اراضی کی قیمت اس رقم سے کئی گنا زیادہ ہوتی تھی جو الاٹ شدہ زمین کو پٹے پر حاصل کرتے وقت ادا کی جاتی تھی) کسان (Redemption payment) کے عوض اس غلامانہ جکڑ بندی سے چھٹکارہ پا سکتا تھا لیکن (Redemption payment) کی رقم الاٹ شدہ زمین کی مارکیٹ کی قیمت سے کہیں زیادہ تھی۔ زمیندار کی جانب سے لاگو شرائط کی تکمیل کے لئے فیوڈل قوانین اور کیمون جیسی فیوڈل روایات کسان کو اس بات کی پابند بنا دیتی تھیں کہ وہ گاؤں میں رہ کر زمیندار کے لئے اسی ہی کی شرائط پر خدمات سرانجام دے۔ اس طرح متوسط کسان اور زمیندار کے مابین جو تعلق قائم ہوتا تھا وہی ان دونوں میں گہرے اور براہ راست تضاد کا موجب بنتا تھا۔ اس تضاد کو زار روس کی دیہی معاشرت کا نمایاں ترین پہلو کہا جا سکتا ہے۔

زمینداروں کی زیادہ تر زمین بٹائی پر کاشت کرنے والے مزارعین (Share croppers) یعنی غریب کسان کاشت کرتے تھے جو یا تو بالکل ہی بے زمین ہوتے یا پھر بہت تھوڑی زمین ان کے زیر ملکیت ہوتی! البتہ ان کے پاس زرعی آلات اور گھوڑے وغیرہ ضرور ہوتے تھے۔ ان غریب کسانوں اور متوسط کسانوں کی حالت میں پائے جانے والے فرق کو آسانی سے واضح کیا جا سکتا ہے کیونکہ متوسط کسان کو آلاٹ شدہ وسیع اراضی پر تصرف حاصل تھا علاوہ ازیں وہ مشترکہ چراگاہوں اور جنگل سے بھی مستفید ہو سکتا تھا اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اپنی روزی کے لئے متوسط کسان کو بڑے زمیندار کا دست نگر نہ ہونا پڑتا تھا لیکن اس کے کندھوں پر زمیندار کی طرف سے عائد کردہ فرائض کا بوجھ ضرور تھا۔ اور جہاں تک غریب کسان جسے کہ بٹائی پر کاشت کرنے والا مزارع بھی کہا جا سکتا ہے اس کا تعلق تھا تو اس کی روزی کا کل لُھم انحصار اس زمین پر تھا جو اسے زمیندار کاشت کے لئے دیا کرتا تھا۔ اگرچہ غریب کسان زمیندار کے ہاتھوں شدید ترین استحصال کا شکار تھا لیکن چونکہ وہ زمیندار کا ہر طرح سے دست نگر تھا اسی لئے وہ زمیندار کی مخالفت کی جرات کرنے سے قاصر تھا۔

کچھ زمینداروں کی زمین اجرتی مزدوروں کے ذریعے زیر کاشت لائی جاتی تھی۔ یہ

ایسا اقدام تھا جسے سرمایہ دارانہ کاشتکاری (Capitalist Farming) کی جانب پیش رفت کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اصل دیہی بورژوا محنتی کلاک (Kulaks) تھے جو کاشتکاری کو کاروبار کے طور پر کرتے تھے اور اس ضمن میں اجرتی مزدوروں کی خدمات کو بروئے کار لاتے تھے۔ یہی اجرتی مزدور دیہی پرولتاریہ تشکیل دیتے تھے۔ اس طرح روس میں زرعی سرمایہ داری جڑیں پکڑ رہی تھی جو کہ لینن کے خیال میں بورژوا جمہوری انقلاب کو ممکن بنانے کے لئے ایک مضبوط قوت فراہم کر سکتی تھی اور بعدازاں سوشلسٹ انقلاب کے لئے راہ ہموار کر سکتی تھی۔ (9) لینن کے بالکل برعکس پلیخانوف اور کئی دوسرے مینشیویکس (Menshviks) محض صنعتی سرمایہ داری ہی کو انقلابی قوتوں کے فروغ کے لئے لازمی گردانتے تھے۔ یہ سوچ سوشلسٹوں کی امیدوں اور قوت عمل کے لئے سد راہ بنی ہوئی تھی جس کے مطابق سوشلسٹوں کے لئے پہلے روس کے صنعتی ملک بن جانے کا انتظار کرنا لازمی تھا اور اس تھکا دینے والے انتظار کی منزل گزر جانے کے بعد کہیں روس سوشلسٹ انقلاب کے لئے تیار (موافق) ہو سکتا تھا۔ مینشویک عناصر کسانوں کو قدامت پرست اور رجعت پسند طبقہ سمجھتے تھے۔ اس طرح کے خیالات کے پس منظر میں نارودنک نظریہ (Narodnik view) بھی لوگوں کے لئے یقیناً کشش کا باعث تھا۔ حتیٰ کہ مارکس اور اینگلز بھی اس سوچ کے لئے اپنے دلوں میں نرم گوشہ رکھتے تھے۔ (10)

لیکن لینن کے خیال میں یہ محض یوٹوپیائی قسم کی سوچ تھی۔ اس نے کمیون کو پرانے فیوڈل نظام کے باقیماندہ آثار قرار دیا کہ جس کے مکمل خاتمے کی اشد ضرورت ہے۔ متوسط کسان جس پر کمیون کا دار و مدار تھا طبقے کی حیثیت سے زوال آمادہ اور انتشار کا شکار ہو چکے تھے۔ علاوہ ازیں سرمایہ دارانہ نظام کی پھیلتی ہوئی جڑوں کے باعث متوسط کسان غربت کا شکار ہوتے جا رہے تھے اور کسان (کاشتکار) اب دو طبقوں میں بٹ گئے تھے یعنی سرمایہ دارانہ کسان اور دیہی پرولتاریہ! چنانچہ لینن کا خیال یہ تھا کہ اس عمل کو تیز تر کرنے کی سر توڑ کوشش کی جائے اور فیوڈل ازم کے بچے کھچے آثار کو نیست و نابود کر دیا جائے جو زرعی سرمایہ داری (capitalism

(agrarian) کی نمو میں رکاوٹ بن کر انقلاب کے عمل کی رفتار کو سست کر رہے ہیں۔

فیوڈل ازم کے باقی ماندہ آثار کے خلاف جدوجہد اور بورژوا جمہوری انقلاب کی تکمیل کے لئے متوسط کسانوں کے منتشر ہوتے ہوئے طبقے کی بجائے لینن کی نظریں معیشت کے سرمایہ دارانہ (Capitalist) سیکٹر میں سرگرم طبقات (سرمایہ دار کاشتکار) پر مرکوز تھیں کہ وہ ان مقاصد کے حصول کے لئے وسیلہ بنیں گے۔ لیکن 1901ء میں اس نے دیہی مزدوروں کو بھی باأثر انقلابی قوت کے طور پر تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اپریل 1901ء کے اسکراء (Iskra) میں شائع ہونے والے ایک مضمون میں اپنے قارئین کے لئے زرعی پروگرام کو بیان کرتے ہوئے اس نے یہ بھی رقم کیا "ہمارے دیہی مزدور کاشتکاروں (کسانوں) سے گہری وابستگی رکھتے ہیں۔ وہ ابھی تک اس بدنصیبی کے بوجھ تلے دبے ہوئے ہیں جس کا عام کاشتکار برسوں سے شکار ہے۔ ان مشکل حالات کے ہوتے ہوئے یہ ممکن دکھائی نہیں دیتا کہ وہ اب یا مستقبل قریب میں دیہی مزدوروں کی کسی تحریک کو قومی سطح کی اہمیت عطا کر سکیں۔ (11) اس طرح اپنی دلیل کو آگے بڑھاتے ہوئے لینن تحریر کرتا ہے "ہمارے زرعی پروگرام کا نچوڑ (essence) یہی ہے کہ دیہی پرولتاریہ سرف ڈم (Serfdom) یعنی مزارعیت) کے باقی بچ جانے والے آثار کے مکمل خاتمے اور اس سے ہتھیائی ہوئی Cuf_off اراضی کی واپسی کے لئے متمول کاشتکاروں کا ساتھ دے۔" (12) انقلابی قیادت کی فراہمی کی ذمہ داری صنعتی پرولتاریہ ہی کے لئے مخصوص کر دی گئی۔ جہاں تک زرعی شعبے کا تعلق تھا تو اس میں بورژوا جمہوری انقلاب کے لئے دیہی بورژوا ہی کو اہم ترین قوت کے مہیا کرنے کا وسیلہ تسلیم کیا گیا۔

زیر نظر زرعی پروگرام میں جس دو گونہ مسئلے کو مرکزی اہمیت دی گئی تھی وہ (Cuf-off) کٹ آف زمینوں کی چھوٹے کسانوں کو بحالی اور مزارعیت (Serfdom) کے بچے کھچے آثار کے مکمل خاتمے سے متعلق تھا۔ لیکن زرعی پروگرام میں لینن نے اس جدوجہد کے حوالے سے بورژوا کے کردار کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دے دی اور اس ضمن میں متوسط کسان کے کردار کو مکمل طور پر نظرانداز کر دیا حالانکہ اس

جدوجہد کا سب سے زیادہ براہ راست تعلق متوسط کسان ہی سے تھا۔ جبکہ کلاک (Kulaks) جو کہ صحیح معنوں میں بورژوا کاشتکار تھے ان کی جانب سے فیوڈل ازم کے محض معاشی پہلو ہی کو چیلنج درپیش تھا کیونکہ ان میں اہلیت بھی زیادہ تھی اور وہ زراعت سے متعلق مزدوروں کو زیادہ اجرت دینے پر بھی قادر تھے اس کے علاوہ ان میں زمین خریدنے یا اسے پٹے پر لینے کے لئے زیادہ رقم کی پیش کش کرنے کی بھی صلاحیت تھی۔ لیکن درحقیقت کلاک فیوڈل نظام کے دائرے سے باہر تھے اور زمیندار کے ساتھ براہ راست طور پر کسی تضاد میں ملوث نہ تھے۔ اگرچہ کلاک طبقہ امراء (جو کہ زیادہ تر بڑے زمینداروں ہی پر مشتمل ہوتا تھا) کے ان کی جانب حقارت آمیز رویے کی وجہ سے برہم تو رہتے تھے لیکن زمینداروں سے لڑائی مول لینے کی یہ کوئی معقول وجہ ہرگز نہ تھی۔

جب 1905ء میں کسانوں کی طرف سے علم بغاوت بلند ہوا تو کٹ آف (Cut-off) زمینوں کے حصول کے لئے جدوجہد کو متوسط کسانوں نے مرکزی قوت فراہم کی۔ 9۔ جنوری کو خون آشام اتوار (Bloody Sunday) کے کچھ ہی دنوں بعد فروری کے مہینے میں کسانوں نے بھی بغاوت کر دی (خون آشام اتوار کے واقعے کے بعد 1905ء کے انقلاب کی ابتداء ہوئی)۔ تھوڑے ہی عرصے میں کسانوں کی بغاوتیں سارے روس میں پھیل گئیں اور یہ سلسلہ بعد کے دو سالوں کے دوران بھی جاری رہا۔ روسی دیہات کا زیادہ تر علاقہ اس عرصے میں مسلسل سراپا احتجاج بنا رہا۔ جبکہ شہروں اور قصبوں میں انقلاب کب کا معدوم ہو چکا تھا۔ اس انقلابی تحریک کے ظہور میں آنے کے عمل میں کسانوں کے مختلف حلقوں نے کیا کردار ادا کیا اس پر رائے زنی کرتے ہوئے رابنس کہتا ہے "انقلابی رجحانات جو روسی دیہات میں تشکیل پا گئے تھے ان کا بنیادی سبب چھوٹے اور بے زمین کسانوں کا بڑے زمینداروں (جاگیرداروں) سے قائم ہونے والا رشتہ (تعلق) تھا اور یہ کہنا برحق نہ ہو گا (جیسا کہ کئی حضرات یہی رائے رکھتے ہیں) کہ دیہی پرولتاریہ (یا دیہات کی کچی پکی پرولتاریہ) کے سرمایہ دار کاشتکاروں (Capitalist Farmers) کے ساتھ تعلق کی نوعیت ان انقلابی رجحانات کے وجود میں

آ جانے کی بنیادی وجہ تھی۔ اگرچہ متمول کاشتکار اس دوران ہونے والی لوٹ مار میں دیگر کاشتکاروں (عام کسانوں) کے ساتھ شریک ہو جایا کرتے تھے خاص طور پر عمارتی لکڑی (Timber) وغیرہ کے کاٹ کر لے جانے اور مویشیوں کو غیر قانونی طور پر چرانے (Pasturing) وغیرہ میں وہ بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے لیکن ایسا شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آیا کہ غریب کسانوں کے حملوں کا نشانہ متمول کاشتکار بنے ہوں وگرنہ زیادہ تر بڑے زمیندار ہی ان کی جارحانہ کارروائیوں کی زد میں آئے۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ اپنے نقصان کے ڈر سے متمول کاشتکار اس زرعی تحریک سے لاتعلق رہے یا انہوں نے اس کی کھل کر مخالفت کی..... جبکہ دوسری جانب اجرت پر کام کرنے والے زرعی مزدور جن کے پاس اپنی اراضی نہ تھی..... نہ صرف عمومی طور پر زرعی تحریک کے قائدین تھے بلکہ زمینوں کے بڑے قطعات پر کھیت مزدوروں کی ہڑتال کو منظم کرنے میں بھی انہی نے رہنمائی کا فرض سر انجام دیا..... یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض دفعہ زرعی پرولتاریہ اور ان کاشتکاروں کے درمیان عداوت و دشمنی واضح صورت اختیار کر گئی جو اپنے کھیت میں بھی کام کرتے تھے اور زمیندار کی اراضی کو بھی کاشت کرتے تھے۔"
(13)

کسانوں کی بغاوت میں کلاک (Kulak) کا کردار مبہم ہے۔ اس نے Cut-off اراضی کی بحالی (یعنی اس کے غریب کسانوں کو دے دیئے جانے) کے لئے زمینداروں کے خلاف جدوجہد میں شمولیت اختیار کرنے سے گریز کیا۔ جو کہ متوسط کسانوں کے لئے یقیناً باعث تشویش تھا۔ اور جیسا کہ رابنس نے نشاندہی کی کہ کئی مواقع پر کلاک (Kulak) خود چھوٹے کسانوں اور زرعی مزدوروں کے حملوں کا نشانہ بنے اور وہ زیادہ تر کسانوں کے اس خروج سے لاتعلق رہے یا ان کی کھل کر مخالفت کی۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ استحصالی زمینداروں کے خلاف باغیانہ روش اس قدر زور پکڑ گئی کہ کلاک بھی اپنے آپ کو اس سے مکمل طور پر الگ تھلگ نہ رکھ سکے اور جب زمینداروں کی جائیدادوں کی لوٹ مار شروع ہوئی تو کلاکوں (Kulaks) نے بھی اس میں حصہ لیا۔

1905ء تک بالشویکوں نے دیہی علاقے میں بورژوا جمہوری انقلاب برپا کرنے کی غرض سے دیہی بورژوا یعنی کلاکوں (Kulaks) ہی سے اہم ترین کردار کی توقع وابستہ کئے رکھی بالشویک عناصر کو یہ امید بھی تھی کہ اس انقلاب کے لئے کلاک قوت کا سرچشمہ ثابت ہوں گے۔ چنانچہ انہوں نے کسانوں کو بذات خود منظم کرنے کی قطعاً کوشش نہ کی۔ اسکرا (Iskra) میں 1901ء میں لینن نے جو مضمون تحریر کیا تھا۔ اس میں اس نے دیہی پرولتاریہ کو بحیثیت انقلابی قوت کے بالکل کوئی اہمیت نہ دی اور اسے ایک نو آموز قوت قرار دیا۔ اس نے یہ بھی لکھا کہ "اپنے پروگرام میں ہمیں کسانوں کے مطالبات بھی شامل کرنا ہوں گے لیکن کسانوں کے مطالبات کو پورا کرنے یا ان کے مسائل کو حل کرنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بالغ نظر سوشل ڈیموکریٹکوں کو شہروں سے نکال کر دیہات میں بھیج دیا جائے بلکہ ہمارا طریقہ کار یہ ہو گا کہ ان قوتوں کی سرگرمیوں کا رخ دیہی علاقوں کی طرف موڑ دیا جائے جنہیں طبع آزمائی کے لئے کوئی اور جگہ میسر نہیں......" (14) لیکن 1902ء میں کسانوں کے خروج کے بعد لینن کے نقطہ نظر میں تبدیلی آئی۔ تب اس نے لکھا "تحریک کی خالصتاً" عملی ضروریات نے حال ہی میں دیہات میں احتجاج اور پراپیگنڈے کو بہت ضروری بنا دیا ہے۔" لیکن اب بھی بورژوا جمہوری انقلاب سے متعلق بنیادی حکمت عملی یہی رہی کہ "دیہی پرولتاریہ متمول کاشتکاروں کے شانہ بشانہ مزارعیت (Serfdom) کے بچے کھچے آثار کے مکمل خاتمے کے لئے جدوجہد کرے" صرف بورژوا جمہوری انقلاب کی تکمیل ہی سے بالآخر "دیہی پرولتاریہ کی مالکان اراضی (زمینداروں) سے مکمل علیحدگی" ممکن ہو گی۔ (15)

1905ء تک بھی بورژوا جمہوری انقلاب کافی حد تک نامکمل تھا۔ لیکن اس سال کسانوں کی طرف سے شروع کی جانے والی احتجاجی تحریک کی شدت نے بالشویکوں کی سوچ میں نمایاں تبدیلی پیدا کر دی چنانچہ مارچ 1905ء میں اپنی تحریر کے ذریعے لینن نے دیہی پرولتاریہ کو اسی انداز سے منظم کرنے کو کہا جس طرح شہری پرولتاریہ کی تنظیم کی گئی تھی۔ اس نے یہ بھی کہا "ہمیں یہ وضاحت کرنی چاہیئے کہ ان کے مفادات بورژوا کاشتکاروں کے مفادات سے قطعی طور پر متضاد ہیں۔" ہمارے لئے یہ بہت

ضروری ہے کہ انہیں سوشلسٹ انقلاب کے لئے جدوجہد کرنے کی ترغیب دیں۔" (16) بعد میں بھی لینن نے بالشویکوں کو بارہا تاکید کی کہ وہ غریب کسانوں کو منظم کریں لیکن انہیں اس میں کوئی خاص کامیابی نہ ہوئی۔

روس میں کسان تنظیم کی بنیادی اکائی گاؤں کی روایتی مجلس تھی۔ عام طور پر متمول کاشتکاروں یعنی کلاکوں (Kulaks) کا اس پر غلبہ ہوتا تھا۔ انقلابی صورتحال میں جب تشدد آمیز سرگرمی ہوتی تھی تو مجموعی طور پر اس کا فائدہ متوسط کسان ہی اٹھاتے تھے۔ اور غریب کسانوں کے ہاتھ کچھ نہ آتا تھا کیونکہ وہ اکثر اوقات پس منظر میں رہتے تھے۔ قومی سطح پر کسانوں کی تنظیم "دی آل رشین پیزنٹس یونین" (The All-Russian Peasants Union) تھی۔ یہ تنظیم بھی بہت حد تک کلاکوں (Kulaks) کے زیر اثر تھی۔ جب یونین کی پہلی کانگرس کا انعقاد ہوا (1905ء موسم گرما میں) تو "مندوبین نے خود ہی اس بات کی نشاندہی کی کہ اکثر جگہوں پر کسانوں کو منظم کرنے کے کام کی ابھی ابتداء ہی نہیں ہوئی۔" (17) مزید برآں کسانوں کی سیاسی لیڈرشپ بھی سوشل انقلابیوں (Social Revolutionaries) کے ہاتھوں میں تھی جو کہ بنیادی طور پر متمول کاشتکاروں کی نمائندگی کرتے تھے۔ ان حالات میں بالشویکوں کو کسانوں کی صفوں میں قدم جمانے میں خاص کامیابی نہ ہو سکی۔

1917ء میں کسانوں کو علیحدہ سے منظم کرنے کے مسئلے پر لینن کا رویہ کافی محتاط تھا ساتھ ہی وہ اس حوالے سے تذبذب کا بھی شکار تھا۔ اپنے تاریخی "اپریل تھیسس" میں اس نے کہا کہ "کسان ڈپٹیوں (Deputies) یعنی نمائندوں کی سوویتوں (مجالس) میں یکدم سے نفاق ڈالے بغیر پرولتاری پارٹی کو اس ضرورت کا احساس کرنا چاہئے کہ غریب (نیم پرولتاری) کسانوں کی الگ سے سوویتیں تشکیل دی جائیں یا کم از کم اس طبقے کے کسان نمائندوں کو کسان ڈپٹیوں کی سوویتوں ہی کے اندر رہتے ہوئے علیحدہ جماعت یا دھڑے (Factions) کی صورت میں منظم کر کے ان کی مستقل بنیادوں پر کانفرنسیں منعقد کی جائیں۔" لیکن وہ کسی طرح بھی اس بارے میں پر اعتماد نہیں تھا کہ یہ کام پایہ تکمیل کو پہنچ جائے گا۔ اپنے اپریل تھیسس میں اس نے یہ بھی کہا "زمانہ حال میں ہم

یقین سے کچھ بھی نہیں کہہ سکتے کہ مستقبل قریب میں روسی دیہات میں زور دار زرعی انقلاب رونما ہو گا بھی کہ نہیں۔ فی الوقت کسانوں ہی کے اندر پائے جانے والے طبقاتی تضاد کے بارے میں بھی وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا..... اس طرح کے سوالات کا صرف حقیقی تجربے ہی کی بنیاد پر کوئی جواب دیا جا سکتا ہے۔" (18)

1917ء میں کسانوں کے خروج کا جو نمونہ ظاہر ہوا وہ کافی پیچیدہ تھا۔ اس وقت ایک ساتھ دو طرح کی جدوجہد جاری تھی یعنی کسان اور زمیندار کے درمیان' اور کسانوں کے اپنے اندر بھی کشمکش جاری تھی۔ کسانوں ہی میں وا.بستگیاں (alignments) بری طرح سے الجھی ہوئی اور خلط ملط سی ہو گئی تھیں۔ 1917ء کی کسان جدوجہد اس جدوجہد سے بہت مشابہہ تھی جو 7-1905ء کے عرصے میں وقوع پذیر ہوئی تھی یعنی یہ جدوجہد متوسط کسانوں نے زمینداروں کے خلاف کٹ آف (Cut-off) زمینوں اور بچی کھچی فیوڈل پابندیوں (Restrictions) کے مکمل خاتمے کی غرض سے شروع کی تھی۔ درمیانی عرصے کے دوران تو نسبتاً خاموشی ہی رہی۔ اب ایک مرتبہ پھر (1917ء میں) زراعت میں آ جانے والی بدحالی۔ مویشیوں اور خوراک کے ذخیرے میں انتہائی کمی اور اشیائے صرف کی قیمتوں میں غیر معمولی اضافے کی وجہ سے کسانوں کی جدوجہد میں تیزی آ جانے کے آثار نظر آنے لگے تھے۔ اس دفعہ کی جدوجہد پہلے سے کہیں زیادہ شدید اور کئی معنوں میں بنیادی اعتبار سے ترقی یافتہ تھی۔

درمیانی مدت کے دوران (یعنی 1905ء اور 1917ء کے درمیانی عہد میں) سٹولی پن (Stolypin) کی زرعی پالیسی کی وجہ سے بہت سی ایسی پابندیوں سے چھٹکارا حاصل ہو گیا جو پہلے فیوڈل لارڈز نے متوسط کسانوں پر عائد کر رکھی تھیں۔ ان پابندیوں سے آزاد ہو جانے کے بعد 1917ء میں جب متوسط کسان ایک مرتبہ پھر سرگرم عمل ہوئے تو ان میں پہلے سے کہیں زیادہ شدت پسندی (militancy) دکھائی دی۔ علاوہ ازیں متوسط کسان نے اس سے پہلے بھی آزادی کا ذائقہ چکھ لیا تھا۔ بالشویک نظریات نے بھی سپاہیوں (جو کہ باوردی کسان ہی ہوتے تھے) پر نمایاں اثر ڈالا جس نے صنعتی مزدور کے ساتھ مل کر سوشلسٹ انقلاب برپا کیا۔ وہ افراد جو محاذ جنگ چھوڑ کر بھاگ گئے

(desertērs) وہ بھی اپنے ہمراہ نئے انقلابی نظریات اور تشدد پسندی سے عبارت رویہ لے کر واپس دیہات آئے اور پہلے کی طرح جنگلوں اور سبزہ زاروں پر قبضے کے لئے جدوجہد کا نئے سرے سے آغاز ہو گیا۔ زیادہ تر کشمکش جنگلی لکڑی اور بھوسے کو اپنی تحویل میں لینے کے لئے ہوتی تھی۔ اسی دوران زمینداروں کی جاگیروں (Manors) کو بھی پہلے سے زیادہ تواتر کے ساتھ لوٹ مار کا نشانہ بنایا گیا اور اس کے بعد انہیں نذر آتش کر دیا گیا۔ 1917ء میں پیدا ہونے والی صورتحال پہلے سے اس طرح بھی مختلف تھی کہ کئی جگہوں پر ولیج لینڈ کمیٹیاں (Village Land Committees) ہی (جو کہ عبوری حکومت نے کسانوں اور زمینداروں میں ہونے والے جھگڑوں کے تصفیے کے لئے قائم کی تھیں) زمینوں کی ضبطی اور ان کی نئے سرے سے تقسیم کا ذریعہ بن گئیں۔ مینارڈ (Maynard) کا خیال ہے کہ ان تمام سرگرمیوں میں ایک مخصوص ترتیب و توازن کارفرما نظر آتا ہے یعنی کسانوں نے ان زمینوں پر قبضہ نہیں کیا جو ان کے زیر کاشت نہ تھیں یا جو ان کے آباؤ اجداد کے تصرف میں کبھی نہیں رہی تھیں۔" (19) البتہ زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ حقیقت میں کسانوں کی طرف سے اس قدر نظم و ضبط کا مظاہرہ نہ کیا گیا ہو جیسا کہ مینارڈ کا کہنا ہے کیونکہ اس عرصے میں کسانوں کو اپنے دعاوی (Claims) کو بڑھا چڑھا کر پیش کرنے سے کوئی بھی روک نہ سکتا تھا لہذا اس بارے میں یقین سے کچھ کہنا بہت مشکل ہے۔ اس جدوجہد میں بھی متوسط کسان پیش پیش رہے۔ کلاکوں کا اس دوران میں رویہ تضادات سے پر تھا۔ جس میں خوف اور مخاصمت کے ساتھ ساتھ لوٹ مار میں ہچکچاہٹ بھری شرکت بھی شامل تھی۔ جہاں تک دیہی پرولتاریہ کا تعلق ہے تو اس نے بھی جاگیروں کی لوٹ مار میں دوسروں کی طرح حصہ لیا لیکن وہ اپنے آقاؤں (کلاکوں) کے خلاف ایک قوت کے طور پر ابھر نہ سکا۔

دیہی علاقوں میں ایک اور بالکل ہی مختلف نوعیت کی جدوجہد کا آغاز ہو گیا تھا جس میں متوسط کسان کاشتکاروں ہی کے دو علیحدہ علیحدہ طبقات سے برسرپیکار تھے اس جدوجہد میں ایک فریق "کمیون" کے نظام کے تحفظ اور اس سے علیحدگی کے خواہش

مندوں کا تدارک چاہتا تھا۔ 1905ء اور 1917ء کے درمیانی عرصے میں ایک قانون وضع کیا گیا جس کے نفاذ سے کمیونوں میں ری پارٹیشنل ٹینیور (Repartitional Tenure) کی تحلیل اور وراثتی جائیداد کی ابتداء کی گئی جو کہ زمین کو اقتصادی معنوں میں "شے" (Commodity) بنا دینے کی طرف ایک فیصلہ کن قدم تھا۔ اسی قانون کے باعث اشتمال اراضی کے ذریعے قومیتی پابندیوں سے آزاد ذاتی زرعی فارموں کا قیام ممکن ہو گیا تھا۔ کمیونوں کے نظام پر اس طرح کی کاری ضرب کے لئے "قومیتی کلاک" (Communal Kulaks) سب سے زیادہ سرگرم تھے کیونکہ وہ قومیتی بندشوں سے مکمل طور پر چھٹکارہ چاہتے تھے۔ جن میں وہ غریب کسان جن کی بہت ہی تھوڑی ملکیت اراضی تھی کہ جس سے ان کی کفالت نہ ہو پاتی لیکن اس تھوڑی سی ملکیت زمین کی وجہ سے وہ گاؤں سے بندھے ہوئے تھے کمیونوں کے نظام ہی کی وجہ سے وہ اپنی حالت میں مثبت تبدیلی لانے سے قاصر تھے۔ اس لئے غریب کسان بھی کمیونوں کے خاتمے کے حامی تھے۔ لیکن کمیونوں کے خاتمے سے متوسط کسانوں کو فائدہ کم اور کہیں زیادہ نقصان ہونے کا احتمال تھا چنانچہ وہ کمیونوں سے علیحدگی چاہنے والوں کے سخت مخالف تھے اور اس سلسلے میں ان کے جذبات برانگیختہ ہو جاتے تھے۔ اور جب بھی کمیونوں سے علیحدگی اختیار کرنے کی کوشش ہوئی تو متوسط کسانوں نے اس کوشش کی کامیابی سے مزاحمت کی اور بہت سی مثالیں ایسی ہیں کہ کمیونوں کو چھوڑ کر چلے جانے والے کسانوں کو واپس آنے اور اپنی زمینوں کے دوبارہ سے کمیون میں جمع کرنے پر مجبور کیا گیا۔ لہٰذا ایسے متعدد معاملات تھے جن میں متوسط کسان گاؤں کی سطح پر موثر قوت کے طور پر مسلم حیثیت رکھتے تھے۔

کسانوں میں اس طرح کا نفاق اور جھگڑے بھی "انقلابی کسان کمیٹیوں" (Revolutionary peasant committees) کے قیام میں سد راہ نہ بن سکے۔ ان کمیٹیوں کو قائم کرنے کے لئے لینن کی طرف سے بھی پرزور تقاضا تھا۔ اس سے پہلے کسان سوویتیں (Soviets) صرف ضلعی اور صوبائی سطح پر ہی قائم ہو سکی تھیں اور عام طور پر ان سوویتوں پر دائیں بازو کے سوشل انقلابیوں (Social Revolutionaries) کا

غلبہ تھا جو زیادہ تر کلاکوں (Kulaks) کے نمائندے ہوا کرتے تھے۔ گو کہ انقلاب میں کسانوں کا کردار بالواسطہ نوعیت کا تھا لیکن اس کی اہمیت سے انکار بہرحال نہیں کیا جا سکتا۔ بالشویکوں کا فارمولہ یہ تھا کہ تمام کے تمام کسانوں سے اتحاد کر کے اقتدار پر قبضہ کر لیا جائے۔ اگرچہ اس ضمن میں کسانوں کا کردار یہی تھا کہ انہوں نے بالشویکوں کا ساتھ دیا۔ اس ساتھ (alliance) دینے کے عمل کی ابتداء کسانوں کی طرف سے ہوئی۔ یہ ساتھ (اتحاد) کسی باقاعدہ اعلان۔ نظم اور رہنمائی کے بغیر ہی قائم ہو گیا تھا اس حوالے سے ایک اور بات بھی اہمیت کی حامل ہے کہ یہ ساتھ یا تعاون (alliance) تمام کے تمام کسانوں سے نہ ہو پایا تھا کیونکہ کسان خود نفاق کا شکار تھے۔ بعد میں جنم لینے والے اسی نوعیت کے ایک تنازعے کے دوران سٹالن نے بیان دیتے ہوئے کہا تھا کہ پرولتاری انقلاب پرولتاریہ "غریب کسانوں کی معاونت کے ساتھ" معرض وجود میں لایا گیا۔ اس نے اپنے اس بیان کے استناد کے لئے لینن کی ان تاکیدوں کا حوالہ دیا جو اس نے 1905ء کے بعد غریب کسانوں کو منظم کرنے کے لئے بالشویکوں کو کی تھیں۔ لیکن یہاں بھی اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ جیسا کہ سطور بالا میں بھی ذکر کیا گیا ہے بالشویکوں کو اس مقصد کے حصول میں کامیابی نہ ہو سکی۔ لینن کی بعد از انقلاب تشخیص بھی اس سے مختلف نہیں تھی۔

اکتوبر 1918ء میں انقلاب کے تجربے پر نظر دوڑاتے ہوئے لینن نے بالشویکوں کی غریب کسانوں کو متحرک کرنے میں ناکامی کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ یہ ناکامی غریب کسانوں کی "ناتجربہ کاری' پسماندگی' جہالت اور سوویتوں کی لیڈرشپ کے کلاکوں کے ہاتھوں میں مرتکز ہو جانے کی وجہ سے ہوئی..... دارالحکومتوں میں پرولتاری انقلاب کے آ جانے کے ایک سال بعد ہی دور دراز کے دیہی علاقوں میں بھی پرولتاری انقلاب کا ظہور ہو گیا تھا۔" (20) لیکن یہ نقطہ غور طلب ہے کہ آخر بالشویک کسانوں کی پسماندگی اور جہالت کو دور کرنے میں کیوں کامیابی نہ حاصل کر سکے حالانکہ کم از کم ایک دہائی اس کام کے لئے مختص کی گئی تھی؟ لینن کے خیال میں اس نقطے کی وضاحت موضوعی حوالے سے ممکن نہ تھی۔ لینن کو یہ آگاہی تھی کہ غریب کسانوں کو متحرک کرنے کے

لئے ضروری لوازمات کا ہونا لازمی ہے جن کے بغیر انہیں تحریک نہیں دی جا سکتی۔۔۔۔
لیکن ان لوازمات کو لینن نے جس ہیت (Form) کے ذریعے بیان کیا وہ صرف اور صرف روسی تجربے ہی سے ماخوذ ہے۔ 1920ء میں اس نے ان لوازمات کو "ایک ایسا سچ قرار دیا جس کی تصدیق مارکسٹ تھیوری بھی کرتی ہے اور روس میں پرولتاری انقلاب کا تجربہ بھی اس کا استناد کرتا ہے اگرچہ دیہی آبادی کے تینوں زمرے (categories) جن کا پہلے بھی تذکرہ کیا جا چکا ہے (یعنی دیہی پرولتاریہ۔ نیم پرولتاریہ۔ چھوٹے مالکان اراضی (کسان)) اقتصادی۔ سماجی اور ثقافتی حوالے سے سوشلزم کی فتح کے حامی ہیں وہ انقلابی پرولتاریہ کی مستقل مزاجی کے ساتھ اسی وقت حمایت کر سکتے ہیں جب وہ سیاسی اقتدار حاصل کر چکے ہوں اور انہوں نے (انقلابی پرولتاریہ نے) بڑے زمینداروں اور سرمایہ داروں کی بیخ کنی کر لی ہو اور یہ افتادگان خاک (پسے ہوئے غریب طبقات) عملی طور پر یہ جان گئے ہوں کہ ان کے رہنماء منظم، مضبوط اور اتنی سکت کے حامل ہیں کہ ان کی صحیح راہ کی طرف رہنمائی کر سکیں۔" (21) یہاں لینن روسی تجربے کے پس منظر میں عمومی حوالے سے بات کر رہا ہے اور یہ قطعاً" نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ مارکسی نصاب کی وضاحت کر رہا ہے۔ چینی تجربے اور ہندوستانی مثالوں سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ پرولتاریہ کی جانب سے ریاستی اقتدار پر قبضہ کر لینا ان کئی متبادلات (alternatives) میں سے ایک ہے جن میں غریب کسانوں کو تحریک دینے کی لازمی شرط کو پورا کیا جا سکتا ہے۔

چینی کیمونسٹ پارٹی نے بھی اپنے انقلابی سفر کا آغاز لیننی روایات سے کیا۔ اپنی زندگی کے ابتدائی برسوں کے دوران اس کے کام اور توجہ کا شہری پرولتاریہ، طلباء اور دانشور ہی مرکز بنے رہے اور کسانوں کو وہ توجہ نہ دی گئی جو ان عناصر کو ملی جو شہروں کے باسی تھے۔ کمنٹرن کی ای سی (E. C.) کی رپورٹ کا حوالہ دیتے ہوئے جین ڈگراس (Jane Degräs) کہتی ہے کہ 1926ء میں سی سی پی (C C P) کی کل رکنیت کا 66 فیصد صنعتی مزدور تھے جبکہ کسانوں کی رکنیت کا تناسب صرف 5 فیصد تھا۔ (22) ماوزے تنگ نے بھی "عملی مارکسٹ" کی حیثیت سے (اس کے اپنے الفاظ میں) اپنے

کام کا آغاز صنعتی پرولتاریہ سے کیا۔ عملی مارکسسٹ بننے سے قبل اس نے کچھ وقت "نظری مارکسسٹ" کی حیثیت سے گذارا اس دوران ماؤ نے اپنی صلاحیتیں پڑھنے اور لکھنے میں صرف کیں۔ ہنان پارٹی کے سیکریٹری کی حیثیت سے اس نے کان کنوں۔ ریلوے کے مزدوروں اور میونسپل ورکروں کو منظم کیا۔ تب تک اس نے کسانوں کی تنظیم اور تحریک کے لئے قابل ذکر کام نہ کیا تھا۔ ماؤ کو کسانوں میں موجود انقلابی صلاحیت کا اندازہ 1925ء میں آ کر ہوا۔ ایڈگر سنو کو ماؤ نے بتایا "سابق میں میں کسانوں میں طبقاتی جدوجہد کے پیمانے کا صحیح احساس نہ کر سکا۔ لیکن جب 30 مئی 1925ء کا واقعہ رونما ہوا اور اس کے فوراً بعد ہی شدید نوعیت کی سیاسی سرگرمیوں کی گویا ایک لہر شروع ہو کر پھیلتی چلی گئی جس میں ہونان کسان عملی جدوجہد کا شاہکار بن گئے تو میں نے دیہی تنظیم کی مہم کا آغاز کیا۔ (23) اس طرح چینی کیمونزم کی تاریخ میں ایک نیا باب وا ہو گیا۔

اس وقت چین میں کسانوں کے فسادات اور تشدد روزمرہ کا معمول بن گئے تھے۔ اس صورتحال کو جنم دینے میں کئی عناصر کارفرما تھے۔ غالباً سب سے اہم وجہ جو اس صورتحال کا باعث بنی مستقل بنیادوں پر ہونے والی خانہ جنگی تھی جو جنگی آقاؤں کے مابین چھڑ گئی تھی۔ یہ جنگی آقا (War Lords) بہت زیادہ ٹیکس اور دیگر محصولات عائد کرتے اور ان کی جبراً وصولی کرتے تھے۔ یہی کچھ سرکاری ٹیکس وصول کرنے والے حضرات بھی کرتے تھے جس سے ہمیشہ غریب کسان ہی متاثر ہوتے تھے۔ اس ابتری اور قلفشار کے عہد میں ایک اور چیز جو اہمیت کی حامل ہے وہ یہ کہ پرانی "اشرافیہ" سے تعلق رکھنے والے زیادہ تر لوگ شہروں کو سدھار گئے تھے چنانچہ دیہی علاقوں میں ان کی عدم موجودگی نے بھی حالات میں آ جانے والی اس تبدیلی کے رونما ہونے میں نمایاں کردار ادا کیا کیونکہ دیہی "اشرافیہ" اپنے براہ راست ذاتی اثر و رسوخ' دولت اور روایتی سماجی مرتبے کو استعمال میں لا کر صورتحال کو اپنے کنٹرول میں رکھنے کی اہلیت رکھتی تھی لیکن وہ شہروں میں جا کر آباد ہو گئی تھی چنانچہ ان لوگوں کے چلے جانے سے جو کہ موقع پر ہی اپنی طاقت کو استعمال کر کے حالات کو اپنی گرفت سے نکلنے نہ دیتے تھے اب

دیہات پر کسی بھی قسم کا سماجی کنٹرول موقوف ہو گیا تھا جس کے نتیجے میں کسانوں کے حوصلے بلند ہو گئے تھے اور ان میں تشدد کا عنصر غالب آنے لگا تھا۔ لیکن صورتحال کی اس تبدیلی میں فیصلہ کن عنصر "انقلابی فوج" کی کارروائیاں تھیں جو کہ 1923ء میں ڈاکٹر سین یاٹ سن کی کاؤمن تنگ (Kuomintang) حکومت نے سوویت یونین اور چینی کمیونسٹوں کی مدد سے منظم کی تھی۔ فروری 1925ء میں انقلابی فوج نے جنگی آقاؤں (War Lords) کے خلاف کی جانے والی کئی جنگی کارروائیوں کی ابتداء کرتے ہوئے مشرقی مہم (Eastern Expedition) کا آغاز کیا۔ اس کے بعد جنوبی مہم (Southern Expedition) اور 1926ء کے موسم گرما میں معروف شمالی مہم جاری ہوئی۔ یہ بات خاص اہمیت رکھتی ہے کہ شمالی مہم کے موقع پر کسان ایسوسی ایشنوں کے ایک ملین ممبران کا تقریباً دو تہائی حصہ کوانگ تنگ (Kang tung) کے صوبے میں تھا۔ (24) جو ان مرکزی علاقوں میں سے تھا جہاں مشرقی اور جنوبی مہموں کے دوران انقلابی فوج اپنے آپریشن سرانجام دے رہی تھی۔

کسان تحریک نہ تو کمیونسٹ پارٹی کی تخلیق تھی اور نہ ہی کسی مرد واحد کی عقل کا کرشمہ! ماؤ کو دراصل اس تحریک نے اپنی طرف اس وقت متوجہ کیا۔ جب اس کی ابتداء پہلے ہی سے ہو چکی تھی۔ البتہ ماؤ کی تنظیمی قابلیت نے کسان تحریک کو نئی بلندیوں تک پہنچا دیا۔ 1925ء میں اس نے "انسٹیٹیوٹ آف دی پیزنٹس موومنٹ" (Institute of the Peasants Movements) میں کسان تحریک کے ارکان کو تربیت دینے کا آغاز کیا۔ سال کے آخر میں ماؤ اپنے شاگردوں کو ہونان (Hunan) لے گیا اور ان کا کسانوں کی جانب سے کی جانے والی عملی جدوجہد میں مصروف سرگرم کارکنوں سے رابطہ قائم کیا اور قصباتی آبادیوں میں کسان تنظیمیں قائم کیں۔ اس طرح کسان تحریک کو ایک مربوط بنیاد فراہم کر دی گئی تاکہ اس کے لئے تنظیم اور لیڈرشپ کی فراہمی سہل ہو جائے اور اگر آئندہ تحریک سرگرم ہو تو وہ پوری قوت کے ساتھ ابھر کر ظہور پذیر ہو۔

ماؤ نے کسان تحریک سے متعلق اپنا تجربے کا خلاصہ دو مضامین میں رقم کر دیا ہے

جنہیں بلاشبہ ماؤ ازم کے کلاسیک کا درجہ حاصل ہے۔ ان میں سے پہلا مضمون
"An Analysis of the Various Classes of the Chinese Peasantry
and Their Attitudes Toward Revolution".
"چینی کسانوں کے مختلف طبقات اور ان کے انقلاب سے متعلق رویوں کا تجزیہ"
ہے۔ (25) جو کہ جنوری 1926ء میں شائع ہوا تھا۔ دوسرا مضمون
"Report of an Investigation into the Peasant Movement in Hunan"
یعنی "ہونان میں کسان تحریک کی تحقیقات کی رپورٹ" کے نام سے ایک سال بعد شائع
ہو کر منظر عام پر آیا اور شہرہ آفاق حیثیت سے سرفراز ہوا۔ ان دونوں مقالہ جات کے
حوالے سے سٹوارٹ شرام (Stuart Schram) نے نشاندہی کی ہے کہ پہلی نظر میں
ان کے اصلی متنوں میں مارکسٹ۔ لیننسٹ نظریے کی بنیادوں سے "انحراف" دکھائی
دیتا ہے۔ اس کا کہنا یہ ہے کہ اصلی متن میں صنعتی پرولتاریہ کے قائدانہ کردار
(Leading role) کا بطور خاص ذکر نہیں ملتا البتہ اس نقطے کو بعد ازاں 1951ء میں مقالہ
جات کے متن میں شامل کر لیا گیا۔ کیا اس سے یہ مراد ہے کہ اس مرحلے پر ماؤ نے
پرولتاریہ انقلابی قیادت کے بارے میں مارکس اور لینن کے پیش کردہ بنیادی اصولوں کو
تیاگ دیا تھا؟ ماؤ ازم کا تجزیہ کرتے ہوئے آئزک ڈیوچر (Isacc Deutscher) نے اس
حقیقت کی جانب اشارہ کیا ہے کہ "ماؤ..... نے بہت صریح انداز میں کسانوں کو واحد
انقلابی قوت کے طور پر تسلیم کیا یہ اس وقت ہوا جب اس نے کلیتاً" شہری مزدور طبقے
سے منہ موڑ لیا تھا۔" (26) لیکن جیسا کہ ڈیوچر (Deutscher) نے بھی تذکرہ کیا ہے
ماؤ کے یہ خیالات بعد میں تشکیل پائے۔ جب انقلاب فرو ہو گیا۔ یہ اس وقت کی بات
ہے جب موسم خزاں کی کٹائی (Harvest) کے موقع پر 1927ء میں بغاوت ہو گئی تھی
اور ماؤ کو اپنے ساتھیوں کے ہمراہ (جو کہ بعد میں سرخ فوج کا قلب (Core) بنے چنگ
کانگ کے پہاڑوں میں پناہ لینی پڑی۔ یہیں پر انقلابیوں کا اڈہ (Base) بنا۔ ڈیوچر
(Deutscher) کے مطابق "پہاڑوں میں پسپا ہو جانے" کو ابتداء میں تو عارضی حکمت
عملی کے طور پر اختیار کیا گیا تاکہ اس وقت کا انتظار کیا جا سکے جب حالات شہری بغاوت

(insurrection) کے احیاء کے لئے سازگار ہو جائیں۔ ماؤ کو اپنے "اس عمل کے اثرات کا علم رفتہ رفتہ ہونا شروع ہوا۔" لیکن 1926ء تک ماؤ ازم کا رخ مارکسی دھارے سے الگ تھلگ نہ ہوا تھا۔ البتہ دو برس بعد ایسا ہونا شروع ہوا لیکن حکمت عملی میں آ جانے والی یہ تبدیلی پہلے سے سوچی سمجھی (pre-meditated) ہرگز نہ تھی بلکہ اس وقت کے مخصوص حالات کی منطق نے اس تبدیلی کو ماؤ پر مسلط کر دیا تھا۔

اب ہم شرام (Schram) کے پیش کردہ نقطے کی طرف لوٹتے ہیں جو "پرولتاریوں کی لیڈرشپ" سے متعلق مارکسی نظریے سے ماؤ کے 1926ء اور 1927ء کے دوران انحراف پر مبنی ہے۔ شرام ماؤ کے اس رویے کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے "اس وقت ماؤ کا رویہ نہ تو روایتی لیننن ازم سے ماخوذ تھا اور نہ ہی لیننن کے پیش کردہ نظریات سے مطلقاً" انحراف کا حامل! بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ماؤ کا طرز عمل اس نوجوان کی مانند تھا جو ابھی تک لیننن کے نظریہ و عمل کو پوری طرح سے سمجھ نہ سکا ہو اور اس بے سمجھی کی وجہ سے اپنے ہی غلط سلط نظریے کو لیننن ازم سے موسوم کئے بیٹھا ہو۔" شرام اپنے بیان کو جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے "ہونان رپورٹ نہ تو روایتی لیننن ازم پر مبنی ہے اور نہ ہی وہ اس سے سرے مو انحراف کا عندیہ دیتی ہے! البتہ یہ بات ضرور ہے کہ اپنی ماہیت اور جوہر کے اعتبار سے ہونان رپورٹ مارکسی دستاویز ہے۔" (27) شرام (Schram) کا یہ بیان قرین قیاس نہیں ہے۔ یہ ماؤ کی مارکسزم سے آشنائی اور تفہیم ہی تھی جس کے باعث ایک کسان کا بیٹا (ماؤ) انقلابی جدوجہد کے ابتدائی برسوں میں شہری پرولتاریہ کے شانہ بشانہ کام کرنے پر آمادہ ہوا۔ مزید برآں سی سی پی میں انقلاب کے حوالے سے پرولتاری قیادت کا مسئلہ اس وقت مرکزی اہمیت اختیار کئے ہوئے تھا۔ اور یہ فرض کر لینا حقیقت پسندی سے صرف نظر برتنے کے مترادف ہو گا کہ پرولتاری قیادت کا یہ مسئلہ ماؤ کے ذہن میں نہ ہو۔ لیکن دو نکات ایسے ہیں جو ماؤ کے اس وقت کے رویے اور ذہنی میلان کی وضاحت کرتے ہیں۔ پہلے نکتے کے مطابق اگر ماؤ انقلاب کی قیادت کا مسئلہ اٹھاتا تو وہ اس نظریے کو براہ راست تنقید کی زد میں آنے سے نہ بچا سکتا تھا جس کا کمنٹرن بڑے زور و شور سے پرچار کر رہی تھی لہٰذا

صاف ظاہر ہے کہ نوجوان ماؤ یہ راستہ اختیار نہ کر سکتا تھا۔ دوسرے نکتے کی بھی اگر صحیح پس منظر میں وضاحت کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دستاویز اس وقت احاطہ تحریر میں لائی گئیں جب فضا تنازعے کی گرمی سے مکدر ہو گئی ہوئی تھی جس میں ماؤ کی خواہش یہ تھی کہ "چین میں بورژوا جمہوری انقلاب کے ظہور پذیر ہونے کے عمل میں زرعی انقلاب کو بنیادی اہمیت حاصل ہو اور کسان اس کی بنیادی قوت ہوں۔" (28) اس نے ان دستاویز میں کسانوں کے مختلف درجوں میں انقلابی صلاحیت کو اجاگر کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ اور ماؤ نے مجموعی انقلابی حکمت عملی کے نظری تجزیے (Theoretical analysis) میں الجھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ مزید برآں یہ بھی واضح کر دینا چاہئے کہ ان دستاویز میں ایسی کوئی چیز نہیں کہ جس کی وجہ سے ان کا موازنہ لینن کے اس بہت وسیع اور جامع مطالعے سے کیا جا سکے جس میں اس نے ان قوتوں کا احاطہ کیا ہے جو روسی دیہی معاشرے پر اثر انداز ہو رہی تھیں اور اس میں تبدیلی لانے کا باعث بن رہی تھیں۔ دراصل ماؤ نے تربیت میدان عمل سے حاصل کی اس لئے اگر ماؤ ازم کا جوہر تلاش کرنا ہو تو اس کی تحریروں کی بجائے اس کے انقلابی عمل کا مطالعہ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی تحریریں اس کے انقلابی عمل کی صحیح معنوں میں عکاسی نہیں کرتی ہیں اس لئے کہ اسے کمنٹرن کی قدامت پرستانہ روایات کا بھی لحاظ رکھنا ہوتا تھا تاکہ وہ چینی صورتحال کے تقاضوں کو پورا کرنے میں کمنٹرن کی روک ٹوک سے بچا رہے چنانچہ ماؤ کے "نظری مارکسٹ" (Theoretical Marxist) کی حیثیت سے ادا کئے گئے کردار کی مماثلت اس ماؤ سے نہیں جو "عملی مارکسٹ" کے طور پر ہمیں دکھائی دیتا ہے۔

ماؤ میں موجود اس تضاد کی مثال اس کی وہ کوشش ہے جس کے ذریعے اس نے درجات (categories) کی نئے سرے سے تشریح کر کے ہونان تحریک کے حقائق کو کمنٹرن کی قدامت پرستی (Orthodoxy) کے مطابق بنا دیا جیسا کہ ذیل میں بیان کیا جائے گا۔ اپنی رپورٹ میں ماؤ نے اس بات کو عیاں کرنے کی کوشش کی کہ کسان تحریک کی قیادت اور اصل قوت کم از کم نظری طور پر غریب کسانوں ہی سے ابھری ہے

جس سے ہونان تحریک کے حقائق سٹالن ہی کی توقعات کے عین مطابق ہو گئے۔ لیکن ہونان تحریک کے اصل کردار کی تفہیم کے لئے ہم چین کے دیہی معاشرے کا مختصر طور پر جائزہ لیں گے اور کسانوں کے اصل مسائل پر بھی غور و غوض کریں گے۔

چین میں سرمایہ دارانہ کاشتکاری (Capitalist Farming) ترقی کی وہ منازل طے نہ کر پائی تھی جو کہ روس میں نظر آتی تھی۔ ماؤ ہی کی طرف سے مہیا کئے جانے والے اعداد و شمار کے مطابق چین میں زرعی پرولتاریہ کسانوں کی کل تعداد کا محض 2 فیصد تھا۔ (29) لہٰذا چین کی دیہی معیشت دو مرکزی حصوں (Sectors) میں بٹی ہوئی تھی۔ دیہی معیشت کے ایک حصے (Sector) پر زمینداروں کا غلبہ تھا جو زرعی اراضی کے بڑے حصے پر غلبہ قائم کئے ہوئے تھے (ماؤ کے دیئے گئے اعداد و شمار کے مطابق کل زمین کا 60 سے 70 فیصد بڑے زمینداروں کے تصرف میں تھا۔) یہ زمین غریب کسان (مزارعین) کاشت کرتے تھے جن کی زمینی ملکیت یا تو سرے سے تھی ہی نہیں اور اگر تھی بھی تو معمولی سی بڑے زمیندار جو 500 ماؤ (Mou) یعنی 83 ایکڑ سے زائد زمین کے مالک تھے ان کا کل دیہی آبادی میں تناسب 0.1 فیصد سے بھی کم تھا۔ جبکہ چھوٹے کاشتکار کل دیہی آبادی 0.6 فیصد تھے۔ ان (چھوٹے کاشتکاروں) کے لئے کام کرنے والے نیم پرولتاری ماؤ کی درجہ بندی کے حساب سے (1) بہت ہی تھوڑی ملکیت اراضی رکھنے والے جن کی زمین ان کے گذارے کے لئے کافی نہ ہو (16 فیصد)۔ (2) بٹائی پر کاشت کرنے والے مزارعین جن کی ملکیت اراضی نہ ہو البتہ ان کے پاس کاشتکاری کا ساز و سامان ہو (جن کی مدد سے وہ زمیندار کی زمین کو کاشت کرتے ہوں (19 فیصد) اور (3) غریب کسان جن کی نہ تو ملکیت اراضی ہو اور نہ ہی کاشتکاری کا ساز و سامان (19 فیصد)۔ چین کی دیہی معیشت کا دوسرا حصہ آزاد کسان مالکان اراضی یعنی متوسط کسانوں پر مشتمل تھا انہیں بھی ماؤ تین ذیلی طبقات میں تقسیم کرتا ہے (1) وہ جو کہ قدر زائد (Surplus) کے حصول میں کامیاب ہوں (کل کسانوں کا 3.7 فیصد) (2) وہ جو محض خود کفیل (Self-Sufficient) ہوں (19 فیصد) اور (3) وہ جنہیں سالانہ خسارہ ہوتا ہو (15 فیصد)۔

چینی دیہات میں تین مسائل نے نمایاں طور پر اپنا سر اٹھا رکھا تھا۔ پہلا مسئلہ زمینداروں کے استحصال کے خاتمے یا کم از کم فصل میں سے زمیندار کے حصے کی جان لیوا زیادتی میں کچھ نہ کچھ کمی سے متعلق تھا۔ دوسرا مسئلہ کاشتکاروں میں اراضی کی غیر مساویانہ تقسیم' زرعی زمین پر غیر معمولی دباؤ کو کم کرنے کی خاطر دیہاتیوں کو کسی دوسرے روزگار پر لگانے اور کاشتکاری کی تکنیک میں بہتری لا کر کاشتکاروں کی آمدنی میں اضافہ کرنے کے بارے میں تھا۔ لیکن اس مسئلے کا حل سوشلسٹ انقلاب کی آمد ہی سے مشروط تھا۔ آخری مسئلہ فوری نوعیت کا تھا جس کی وجہ سے کسان تحریک کی شروعات ہوئی اور اس تحریک کے کردار کا بھی تعین ہوا یہ مسئلہ جنگی آقاؤں اور ٹیکس وصول کرنے والے افسران کی طرف سے کسانوں پر عائد کی جانے والی غیر معمولی ٹیکسوں کی شرح تھی' یوآن شہ کائی کی 1916ء میں ملوکیت کو بحال کرانے کی ناکام کوشش کے بعد جنرلوں کی بغاوت جس نے کہ بادشاہت کو ہلا کر رکھ دیا تھا مزید برآں مستقل طور پر استعماری مداخلت اور سازشوں کے نتیجے میں حکومتی اقتدار کا مکمل طور پر خاتمہ ہو گیا تھا اور جنگی آقا (War Lords) دیہی علاقے میں مقتدر طاقت کی حیثیت سے براجمان ہو گئے۔ اس سے قبل زمیندار اور حکومت اس قدر ٹیکسوں کو عائد کرنے سے باز رہے جو کہ ان کی معاشی سکت سے باہر ہوتے۔ لیکن جب جنگی آقاؤں نے اپنی مقتدر حیثیت کو تسلیم کروا لیا تو ٹیکسوں کو لاگو کرنے اور ان کی وصولی کی کوئی حد نہ رہی۔ دیہات میں بسنے والے ہر ایک کو ٹیکسوں کی آسمان کو چھوتی ہوئی شرح نے بیحد متاثر کیا۔ اگر کوئی طبقہ جنگی آقاؤں کی اس لوٹ کھسوٹ سے بچ پایا تو وہ ایسے زمیندار تھے جو جنگی آقاؤں کے حواری تھے۔

جنگی آقاؤں کی طرف سے اس تمام لوٹ کھسوٹ کے باوجود کوئی بھی ایسی کسانوں کی تحریک شروع نہ ہو سکی جو کہ موثر طور پر ان کی مزاحمت کر سکے حتیٰ کہ انقلابی فوج کی مہموں کا آغاز ہوا جن کا مقصد جنگی آقاؤں کی روز افزوں طاقت کا سدباب کرنا تھا۔ ان مہموں نے جنگی آقاؤں کی قوت کو کچل کر رکھ دیا اس کے ساتھ ہی دیہات میں ان کے حواریوں کو بھی ہزیمت اٹھانا پڑی اور کسان بغاوتوں کا آغاز ہو گیا۔ 1926ء کے

دوران پھوٹ پڑنے والی کسان تحریک کے مقاصد محض جنگی آقاؤں اور ان کے حواریوں کے جبرو استبداد اور لوٹ کھسوٹ کا خاتمہ ہی نہ تھا بلکہ اس کے پیش نظر کچھ اور کام بھی تھے۔ "کسانوں نے نہ صرف مقامی دہشت گردوں' بداخلاق اشرافیہ اور غیر قانونی سرگرمیوں میں ملوث زمینداروں کو اپنا نشانہ بنایا بلکہ پدرانہ نظریات اور اداروں' شہروں کے رشوت خور افسران اور دیہی علاقوں میں رائج ظلم و زیادتی پر مبنی رواجوں پر بھی کاری ضرب لگائی۔" (30) یہ وہ الفاظ ہیں جن میں ماؤ نے 27_1926ء کی ہونان تحریک کی کامیابیوں کو بیان کیا ہے جس کی بعض تفصیلات اس نے اپنی رپورٹ میں رقم کی ہیں۔

کسانوں کے تمام اقدامات جن کا ماؤ نے اپنی رپورٹ میں ذکر کیا ہے ان میں کمزور ترین وہ ہیں جنہیں "زمینداروں کو اقتصادی صدمات" (Dealing Economic Blows Against Landlords) کے عنوان سے ضبط تحریر میں لایا گیا ہے۔ ان اقدامات میں جس مرکزی مسئلے کا احاطہ کیا گیا وہ (جس کا ذکر سطور بالا میں بھی کیا جا چکا ہے) زمیندار کو ادا کئے جانے والے لگان (Rent) میں اضافے کی روک تھام میں کامیابی حاصل ہوئی تھی! اور یہ تو یقینی صورتحال ہے کہ جب حالات انقلاب کے لئے سازگار ہوں اور سماج میں تبدیلی کے آثار واضح صورت اختیار کر رہے ہوں تو زمینداروں کے لگان (Rent) میں اضافہ کرنا ممکن نہیں رہتا۔ ماؤ نے یہ بھی رقم کیا کہ نومبر کے بعد کسانوں نے ایک قدم مزید بڑھا کر لگان (Rent) میں کمی کے لئے احتجاج کرنا شروع کر دیا۔ لیکن اس احتجاج کا آغاز خزاں کی کٹائی کے بعد ہوا جب کسانوں سے سالانہ لگان (Rent) پہلے ہی وصول کیا جا چکا تھا۔ اگر اس مرحلے پر بعض کسان منتظمین لگان (Rent) میں کمی کے لئے آواز بلند کرتے بھی تو اس کا زیادہ عملی فائدہ نہ ہوتا۔ ماؤ نے اس حقیقت کا بھی حوالہ دیا ہے کہ کسان انجمنوں نے ابھی بڑے زمینداروں کے طبقاتی رتبے کو چیلنج کرنا شروع نہیں کیا تھا اس نے یہ بھی اشارہ دیا کہ زمیندار کسان ایسوسی ایشنوں میں شریک ہونے کے لئے کوشاں تھے غالباً یہی وجہ تھی کہ کسانوں اور بڑے زمینداروں میں طبقاتی کشمکش کی ابتداء نہ ہو سکی تھی۔ ماؤ نے

اپنے اوریجنل مضمون "چینی کسانوں کے مختلف طبقات کا تجزیہ "Chinese Peasant (Analysis of the Various Classes of میں بیان کیا ہے کہ کچھ چھوٹے کسان ایسے تھے "جنہیں انقلابی راہ پر چلنے کی تحریک دی جا سکتی تھی۔" (31) لیکن جس انقلاب کی بات ماؤ کر رہا تھا وہ کس قسم کا ہو سکتا تھا؟ یہ تو بہت واضح سی بات ہے کہ (کسان) تحریک کا مقصد جنگی آقاؤں اور ان کے مقامی حواریوں کی طاقت کو کچلنے تک ہی محدود نہیں تھا اگرچہ یہ کسان ان جنگی آقاؤں کی استبداد کا نشانہ بننے والوں میں شامل تھے۔

زمینداروں نے اس تمام عرصے کے دوران نہ صرف اپنی اقتصادی پوزیشن کو برقرار رکھا بلکہ اپنی فوجوں کو بھی قائم رکھا۔ کسان تحریک کی کامیابیوں کی فہرست کو اپنی رپورٹ میں درج کرتے ہوئے ماؤ نے "زمینداروں کی فوجوں کے خاتمے" کا بھی ذکر کیا۔ لیکن اس کے عنوان پر غور کرتے ہوئے ہمیں زمینداروں کے فوجی دستوں کی موجودگی کے خاموش اعتراف کا احساس ہوتا ہے۔ جو کچھ بھی ماؤ کی تحریر سے ماخوذ ہوتا ہے صرف یہی ہے کہ زمینداروں کے فوجیوں نے کسان انجمنوں کے آگے ہتھیار ڈال دیئے اور "اب کسانوں کے مفادات ہی کے علمبردار بن گئے ہیں۔" اس رپورٹ کے مطابق "تھوڑے سے انقلاب مخالف زمینداروں" ہی سے ان کے فوجی دستے ضبط کر لئے گئے اور ان کی "کسانوں کے سیاسی اقتدار کے تحت لوکل سیلف گورنمنٹ کے نئے تشکیل دیئے گئے شعبہ جات کی نظامت میں ایک باقاعدہ فوج کی طرح تنظیم نو کی گئی۔" یہ بہت ہی واضح بات ہے کہ زمینداروں کی فوجی قوت کی مستقل موجودگی اور ایسے کسانوں اور مزارعوں پر قائم ان کے استبدادی کنٹرول نے جن کا معاشی طور پر کلی انحصار انہی پر تھا کسان تحریک کو کسانوں کے انقلاب میں تبدیل ہونے سے نہ صرف روکے رکھا بلکہ بعدازاں اس تحریک ہی کو ختم کر دیا۔

ہونان رپورٹ میں ماؤ نے بارہا بڑا زور دے کر کہا کہ تحریک کو اصل قوت اور قیادت غریب کسانوں ہی کی صفوں سے فراہم ہوئی۔ اگر غریب کسانوں ہی نے تحریک کو دونوں (قیادت اور قوت) فراہم کیں تو لازمی امر ہے کہ ان کے مطالبات یعنی لگان

(Rent) کا خاتمہ یا کم از کم اس میں کمی وغیرہ کسان جدوجہد کے نمایاں ترین مقاصد میں سے ہوں گے۔ اور ایسے مقاصد پر متوسط کسانوں کو بھی کوئی اعتراض نہ ہو سکتا تھا بلکہ ان کے لئے متوسط کسانوں کی حمایت کا حاصل ہو جانا یقینی دکھائی دیتا تھا۔ زمیندار کل دیہی آبادی کا 0.7 فیصد تھے۔ دراصل یہ ان کی اقتصادی طاقت اور غریب کسانوں پر قائم ان کی گرفت اور کنٹرول تھا جو زمینداروں کا دیہی علاقے میں قوت اور اقتدار برقرار رکھے ہوئے تھے۔ کسان تحریک نے جن مطالبات کا علم بلند کیا وہ ایسے تھے جو غریب کسانوں سے زیادہ متوسط کسانوں کو متاثر کر سکتے تھے۔ جہاں تک زمینداروں کا تعلق تھا وہ مزارعین کا تو آخری حد تک استحصال کرتے تھے لیکن متوسط کسانوں کے لئے ان کا رویہ خاصا مشفقانہ تھا حتیٰ کہ وہ انہیں تیسرے فریق یعنی جنگی آقاؤں کے استبداد اور لوٹ مار نیز ٹیکسوں کے وصول کنندوں سے بھی تحفظ فراہم کرتے تھے۔ جبکہ دوسری طرف آزاد و خودمختار چھوٹے کسان (متوسط کسان) ان جنگی آقاؤں اور ٹیکس کی وصولی کرنے والوں کا خاص شکار ہوتے تھے۔ کیونکہ غریب کسانوں کی نسبت متوسط کسان زیادہ متمول تھے اس لئے کہ وہ فاضل آمدنی کے اہل ہوتے تھے جن سے دولت کو ہتھیایا جا سکتا تھا یہی وجہ تھی کہ وہ لوٹ مار کے لئے مسلسل نشانہ بنتے رہتے تھے۔

دراصل ماؤ ہونان رپورٹ میں "غریب کسان" کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے اس کی اس طرح تعریف (definition) کرتا ہے کہ متوسط کسان بھی غریب کسان ہی کی کیٹیگری (Category) میں آ جاتے ہیں۔ دیہی آبادی کے گیارہ درجے (Categories) جو ماؤ نے جنوری 1926ء میں اپنے شائع شدہ مضمون میں بیان کئے ہیں اس سے قبل ہونان رپورٹ ہی میں انہی گیارہ درجوں (Categories) کو صرف تین درجات میں محدود کر دیا تھا۔ ایسا کرتے ہوئے اس نے ان کسانوں ہی کے طبقے میں جو کہ زمینداروں کے ہاتھوں براہ راست استحصال کا شکار ہو رہے تھے ایسے چھوٹے مالکان اراضی کو بھی شامل کر دیا جنہیں ہم متوسط کسان کہتے ہیں۔ ہونان رپورٹ میں ماؤ کا کہنا تھا کہ کل کسانوں میں غریب کسان 70 فیصد تھے۔ ان اعداد و شمار کو تبھی صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے اگر ہم ماؤ کے بیان کردہ درجات (Categories) ہی کو ذہن میں رکھتے ہوئے

"غریب کسان" کی حیثیت اور مرتبے میں متعین کریں جیسا کہ ذیل میں درج کیا گیا ہے یعنی غریب کسان کے درجے میں (الف) زرعی فارم کے مزدور 2 فیصد (ب) غریب کسان 19 فیصد (ج) مزارعین 19 فیصد (د) نیم زمیندار 16 فیصد اور (ر) آزاد و خودمختار چھوٹے مالکان اراضی کا قدرے غریب سیکشن 15 فیصد شامل تھے۔ مذکورہ بالا درجات میں سے ابتدائی تین درجوں کو تو صحیح معنوں میں غریب کہا جا سکتا ہے جبکہ درجہ (د) میں مذکور نیم زمینداروں کو نہ تو غریب کسانوں میں شمار کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی متوسط کسانوں میں کیونکہ ان کی ملکیت اراضی اس قدر کم تھی کہ وہ اس سے اپنی کفالت نہ کر سکتے تھے لہٰذا انہیں اپنی آمدنی کو بڑھانے کے لئے دوسرے وسائل پر انحصار کرنا پڑتا تھا۔ آخری درجے میں مذکور کاشتکاروں کا شمار دراصل متوسط کسانوں میں کیا جا سکتا ہے نہ کہ غریب کسانوں میں۔

ماؤ کی طرف سے "غریب کسان" کی اصطلاح سے نیا معنی و مفہوم کا اظہار اس کے ان تبدیل شدہ اعداد و شمار میں مضمر ہے۔ اس نے اپنے تشکیل کردہ نئے درجات کو تفصیل سے بیان نہیں کیا۔ لیکن متوسط کسانوں ہی کے ایک سیکشن (Section) کو غریب کسانوں کی کیٹیگری (Category) میں شامل کر کے ماؤ نے کم از کم اپنے اس بیان کو مصدقہ بنا دیا جس کے مطابق "کسان تحریک کی بنیادی قوت اور قیادت دونوں غریب کسانوں کی صفوں سے ظہور پذیر ہوئیں۔" لیکن ماؤ کے اس اقدام نے مسئلے کو مزید الجھا دیا۔ ماؤ کی طرف سے دیہی آبادی کی درجات میں تشکیل اس کے پہلے بیان کی جعلی تصدیق تھی جس بیان میں ماؤ نے یہ کہا تھا کہ غریب کسان ہی سب سے زیادہ انقلابی طبقہ ہے۔ ماؤ کے اس اقدام کو اس حقیقت پر غور کرنے کے بعد ہی سمجھا جا سکتا ہے کہ کسان تحریک کے کردار اور خدوخال کو اس طرح سے اجاگر کر کے ہی (جیسا کہ ماؤ نے کیا) کمنٹرن (شالسٹ) کی روایت کے مطابق بنایا جا سکتا ہے اور کمنٹرن کی ہدایت تھی کہ پرولتاریہ اور غریب کسانوں میں اتحاد کو قائم کیا جائے۔ اس (ہونان) رپورٹ کو اس وقت ضبط تحریر میں لایا گیا جب جماعتی تنازعات کی گرمی اپنے پورے عروج پر تھی اور ماؤ اس معاملے میں پارٹی کی اجتماعی رائے کو بدلنے میں

پوری طرح سے منہمک تھا۔ بدقسمتی سے ہونان تحریک کے دوران غریب کسانوں کی فرضی عملی جدوجہد اور قیادت کو ایک دیومالائی داستان (myth) کا روپ دے دیا گیا جس میں چینی کیونسٹوں کے اصل عمل (practice) کو نظرانداز کر دیا گیا۔ علاوہ ازیں ماؤ کی طرف سے بعد کے سالوں میں جاری کئے گئے کئی بیانات میں بھی اس کی تردید پائی جاتی ہے۔ اور اگر چینی انقلاب سے کچھ سیکھنا مقصود ہو تو ہمیں اس دیو مالائی داستان کو بھلانا ہو گا۔ غریب کسان تو اس وقت متحرک ہوئے جب چنگ کانگ کے پہاڑوں میں انقلابیوں کا اڈہ (base) قائم ہو جانے کے بعد چینی انقلاب ایک نئے عہد میں داخل ہو گیا تھا۔ یہ تب کی بات ہے جب 1927ء میں چیانگ کائی شیک کی قیادت میں انقلاب مخالف حکومت قائم ہو گئی تھی جس کے نتیجے میں کیمونسٹوں کو ان پہاڑوں میں پناہ لینے پر مجبور ہونا پڑا لیکن اس چھوٹے سے علاقے پر سرخ اقتدار قائم ہو گیا اور کسانوں کا انقلاب اپنی تکمیل کی طرف ایک قدم اور آگے کی طرف بڑھا۔ نئے تجربے کی روشنی میں ماؤ اس نتیجے پر پہنچا کہ چھوٹے زمینداروں پر مبنی درمیانی (intermediate) طبقے کے خلاف "مثبت اقدام اس وقت کیا جائے جب انقلابی جذبہ و جنون صحیح معنوں میں اپنے نقطہ عروج پر پہنچ چکا ہو۔ مثلاً کئی کاؤنٹیوں میں سیاسی اقتدار پر انقلابیوں کا قبضہ ہو جائے۔ انقلاب مخالف قوتوں کی افواج کو شکست ہو اور سرخ فوج کی طاقت کا مظاہرہ بارہا کیا جا چکا ہو۔" (32)

نئی صورتحال میں سرخ فوج کی تشکیل ایک فیصلہ کن اقدام تھا۔ لیکن سرخ فوج نے کسان تحریک کی صفوں سے خود بخود ہی جنم نہ لے لیا تھا اگرچہ کسانوں کے ساتھ فوج کا تعلق بہت قریبی تھا جس نے اسے (فوج کو) ایک مخصوص کردار عطا کر دیا تھا۔ سرخ فوج کے نیوکلیس (nucleus) مرکز کے وجود کے ذمہ دار کومن ٹینگ (Kuomin tang) کی انقلابی فوج کے وہ سیکشن تھے جو انقلاب مخالف قوتوں کی عملداری قائم ہو جانے کے بعد کیمونسٹوں کے حامی بن گئے تھے۔ اس طرح نسبتاً تربیت یافتہ اور تجربہ کار، سیاسی شعور اور تعلیم کے حامل لڑاکا یونٹ سرخ فوج کے لئے قلب کی حیثیت اختیار کر گئے تھے۔ سُرخ فوج کی حالت کا موازنہ تلنگانہ کیمونسٹوں کے مسلح دستوں سے

کیا جا سکتا ہے جو ہندوستان میں انقلاب مخالف قوتوں کے خلاف برسرپیکار تھے۔ لیکن انہیں نسبتاً آسانی کے ساتھ کچل دیا گیا اگرچہ انہوں نے بڑی بہادری سے مسلح جدوجہد کو برقرار رکھنے کی سرتوڑ کوشش کی لیکن ناکام رہے (ہندوستانی فوجی دستوں نے تین برسوں میں اس بغاوت کو مکمل طور پر فرو کر دیا) جبکہ چینی سرخ فوج نے تلنگانہ کمیونسٹوں کے مقابلے میں کئی گنا بڑی افواج کو منہ توڑ جواب دیا۔

چین میں سرخ فوج کی تشکیل اور اس کو استحکام بخشنے کے عمل کے پیچھے ایک اور وجہ بھی تھی اور وہ یہ کہ وہاں تقریباً ایک دہائی سے مسلح کشمکش روزمرہ کا معمول بن گیا تھا۔ بیشتر گاؤں میں فوجی یونٹ زمینداروں کے زیر سرپرستی اپنا وجود رکھتے تھے۔ ان کی اہمیت اور کردار پر یانگ (Yang) نے چینی دیہات پر تبصرہ کرتے ہوئے روشنی ڈالی ہے جو ایک "سوشل انتھروپالوجسٹ ہے" گاؤں کی سطح پر پہلی تنظیم "ویلیج ڈیفنس پروگرام" تھی جو کہ قائم ہوئی..... جس کے تحت متمول خاندانوں سے یہ توقع کی گئی کہ وہ اپنے آپ کو رائفلوں سے لیس کر لیں..... وغیرہ..... جبکہ غریبوں سے کچھ بھی کرنے کو نہ کہا گیا سوائے اس کے کہ وہ تعاون کریں اور دفاع سے متعلق بنائے گئے ضوابط کا احترام کریں۔" (33) دیہات کے دفاع کے لئے تشکیل دیئے گئے یونٹ زمینداروں کے زیر کنٹرول تھے۔ زمینداروں نے کسانوں کو بھی اسلحہ رکھنے کی کامیابی سے ترغیب دی۔ اس طرح گاؤں کی سطح پر مسلح دستے وجود میں آ گئے ان جیسے بہت سے گاؤں کی سطح کے فوجی دستوں کو زمینداروں کے کنٹرول سے نکال کر سرخ فوج میں ضم کیا جا سکتا تھا۔ اس طرح سرخ فوج نے بڑی آسانی سے چین کے دیہی نظام کے ساتھ مطابقت پیدا کر لی تھی۔ لوگ پہلے ہی سے مسلح دستوں کا بوجھ اٹھانے کے عادی تھے اور یہ بوجھ کافی گراں تھا لیکن سرخ فوج کے وجود کو برقرار رکھنے کے لئے بہت زیادہ تردد نہ کرنا پڑتا تھا (یعنی اس فوج کا بوجھ اٹھانا بہت سہل تھا)۔ اس لئے شدید استحصال سے کسانوں کو چھٹکارا دلانے کے حالات پیدا کر دیئے تھے جبکہ اس (سرخ فوج) کے وجود کو برقرار رکھنے کے لئے جس قدر بھی وسائل کی ضرورت تھی وہ استحصال ہونے والوں کی بجائے استحصال کرنے والوں سے پورے ہوتے تھے۔

ایک اور پہلو جس کی اہمیت کو کسی بھی طور پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا وہ مرکزیت (مرکزی اتھارٹی) کا زوال تھا۔ اب مرکزی مقتدر اداروں میں وہ سکت نہ رہی تھی کہ وہ فوری طور پر عمل کرتے ہوئے سرخ فوج کا استیصال کر سکیں۔ اور جب عملی کاروائی کا وقت آیا تو تمام وسائل سے لیس ہونے کے باوجود استعماری قوتیں سرخ فوج کو نہ دبا سکیں بلکہ عوامی تحریکوں کی موجودگی اور لوگوں کی والہانہ تائید و حمایت سے سرخ فوج کو بالآخر فتح نصیب ہوئی۔ چیانگ کائی شیک کے زیر اثر علاقوں کے پرولتاری جنھوں نے اس کے ظلم و استبداد کا مقابلہ کر کے اسے بے اثر کر دیا تھا بڑی وقعت اور قدر و قیمت رکھتے تھے۔

چنگ کانگ کے پہاڑوں میں سرخ عناصر کے مرکز کے قیام کے بعد سے انقلاب پروان چڑھنے لگا۔ تمام تر نشیب و فراز کے باوجود اس نے وسعت اختیار کی اور اس کے ساتھ ہی اس کی جڑیں بھی گہری ہوتی چلی گئیں اور بالآخر اس نے پورے چین کو تبدیل کر دیا۔ انقلاب کے پروان چڑھنے اور اس کے مختلف مراحل کے دوران رونما ہونے والی زرعی تبدیلیوں کی ماہیت کا تفصیلی بیان ایک لمبی اور پر پیچ کہانی کا متقاضی ہے جسے احاطہ تحریر میں لانا ان صفحات میں ممکن نہیں! (34) لیکن ایک بہت ہی اہم پہلو جس پر توجہ مرکوز کرنے کی ضرورت ہے وہ زرعی اصلاحات ہیں جن کا نفاذ کسان کمیٹیوں کے ہاتھوں ہوا نہ کہ کمیونسٹ بیورو کریسی کے ہاتھوں! ان زرعی اصلاحات کا نفاذ مختلف اوقات میں مختلف جگہوں پر مختلف انداز میں ہوا۔ جس سے ملک کے مختلف علاقوں میں کسانوں کی تنظیم اور انقلابی شعور کے پروان چڑھنے میں یکسانیت نہیں رہتی۔ اسی طرح کمیونسٹ پارٹی کی مجموعی حکمت عملی میں مختلف وجوہات کی بنا پر آ جانے والی تبدیلیوں میں سے ایک تبدیلی انقلابی تحریک میں ہونے والی پیش رفت کی رفتار تھی۔ مختلف جگہوں پر زرعی اصلاحات کی تبدیل شدہ ماہیت سے زیادہ ہمارے لئے دلچسپی کا باعث وہ عمل (Process) ہے جس کے ذریعے زرعی اصلاحات بروئے کار لائی گئیں۔

ماؤ اور چینی کمیونسٹوں کو کسانوں میں انقلابی تحریک برپا کرنے میں کامیابی اس وجہ سے ہوئی کہ انہیں متوسط کسانوں اور غریب کسانوں کے کرداروں (roles) میں باریک

سے جدلیاتی فرق کا ادراک تھا۔ ان کے سامنے اہم ترین مقصد یہ تھا کہ غریب کسانوں میں انقلابی شعور کو بڑھایا جائے۔ اس کام کے لئے مہارت اور مسلسل کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ غریب کسانوں میں انقلابی شعور اجاگر کرنا اس لئے بھی ضروری تھا کہ وہ شروع شروع میں زیادہ پسماندگی کا شکار تھے جبکہ اسی وقت یہی کسان سب سے زیادہ انقلابی صلاحیت کے حامل تھے۔ دوسری طرف ماؤ اور اس کے ساتھیوں کو یہ حقیقت مد نظر رکھنی پڑی کہ متوسط کسان ہی ایسا طبقہ تھا جو ابتدا میں زیادہ متشدد (militant) تھا اس لئے زرعی انقلاب کے ابتدائی مراحل میں کامیابی کے لئے اس طبقے کی صلاحیتوں کو متحرک کرنا ضروری خیال کیا گیا۔ لیکن چونکہ متوسط کسان کوئی انقلابی طبقہ نہ تھا لہٰذا ان کی صلاحیتوں کو انہیں برگشتہ کئے بغیر استعمال میں اس طرح لانا کہ انقلابی عمل کو متوسط کسانوں کے رسوخ سے آزاد رکھتے ہوئے آگے بڑھایا جائے جہاں سے زرعی انقلاب دوسرے مرحلے میں (نئی تربیت سے لیس) غریب کسانوں کی سرکردگی میں داخل ہو جائے گا۔ ماؤ اور اس کے ساتھیوں نے اپنے عمل سے یہ واضح کر دیا کہ وہ اس جدلیات (جو کہ چینی دیہات میں کارفرما تھی) کی گہری سمجھ بوجھ رکھتے ہیں۔ لیکن ماؤ کی بعض رسمی تحریروں سے اس چیز کا شائبہ تک نہیں ہوتا کہ اسے جدلیات کا ذرا سا بھی فہم ہے۔ کیونکہ ان تحریروں میں غریب کسانوں کو فطرتاً" (بغیر کسی بیرونی تحریک کے) اور غیر مشروط طور پر آمادہ انقلاب ظاہر کیا گیا ہے جس میں پرولتاری پس منظر رکھنے والی جماعت کی حیثیت سے کمیونسٹ پارٹی کی طرف سے ادا کئے گئے اہم کردار کا کوئی تذکرہ نہیں! اسی طرح سرخ فوج کا فیصلہ کن کردار بھی ماؤ نے نظرانداز کر دیا حالانکہ دیہات میں پہلے سے موجود طاقت کے ڈھانچے کو توڑ کر چینی انقلاب کو محض ایک عام سی کسانوں کی بغاوت نہ بننے دینا سرخ فوج ہی کا کارنامہ تھا۔

یہ 1950ء سے 1953ء تک کا عہد ہے جب کمیونسٹ راج استحکام حاصل کر چکا تھا اس وقت زرعی اصلاحات کو پہلی مرتبہ وسیع پیانے پر نافذ کرنے کی جانب پیش قدمی ہوئی جس سے چینی دیہی معاشرہ اندرونی طور پر نئی تبدیلیوں سے آشنا ہوا اور اس کے ساتھ ساتھ تمام تر دیہات ظاہری طور پر بھی تبدیل ہو گئے اس آخری مرحلے کے موقع

پر ”زرعی اصلاحات کا قانون“ (The Agrarian Reform Law) بمع دیگر قواعد جن میں جدوجہد کے دوران اخذ کئے گئے تجربات و اسباق کو بھی منضبط کر دیا گیا تھا شامل کر دیئے گئے۔ ان کی لیو شاؤ چی (Liu Shao - Chi) کی رپورٹ میں صریحا“ وضاحت کر دی گئی۔ (35) اس میں صحیح طور پر غریب کسانوں کو متحرک کرنے کی ضرورت پر زور دیا گیا علاوہ ازیں یہاں پارٹی کے اراکین میں متوسط کسانوں کی طرف سے جدوجہد کے ابتدائی مراحل میں ادا کئے گئے کردار (role) کی مدح و توصیف و ترغیب کے لئے اضطراب بھی دکھائی دیتا ہے۔ متوسط کسان کو دی جانے والی اہمیت کو تنگ۔ سی۔ ہوی کی تقریر میں مزید واضح کیا گیا۔ تنگ۔ سی۔ ہوی (Teng Tse-hui) سی سی پی (CCP) کے دیہاتی ورک کا ڈائریکٹر تھا اور اس نے یہ تقریر 1956ء میں سی سی پی کی آٹھویں کانگرس میں کی تھی۔ اس تقریر کے دوران تنگ سی ہوی نے کہا ”اگر ہم غریب کسانوں کے انحصار ہی پر قناعت کئے رہتے اور متوسط کسانوں سے اتحاد کرنے سے گریزاں رہتے اور اگر زرعی اصلاحات کے دوران ہم متوسط کسانوں کے مفادات کا تحفظ نہ کرتے..... یا اگر ہم کسان انجمنوں اور امداد باہمی کی تنظیموں کی قیادت کے لئے ان کے (متوسط کسانوں کے) نمائندوں کو خاطر میں نہ لاتے تو ہماری پارٹی اور غریب کسان بالکل الگ تھلگ ہو کر رہ جاتے.....۔“ (36) لیکن محض متوسط کسانوں کے کردار کو تسلیم کرنے اور انہیں کسان انجمنوں کی قیادت پر فائز کرنے اور ان کے بعض فوری مطالبات مان لینے سے زرعی انقلاب اگلے یعنی پرولتاری مرحلے میں داخل ہونے کے قابل نہ ہو سکتا تھا۔ چینی زرعی پالیسی کی کامیابی جدلیاتی حکمت عملی پر عمل کرنے کے باعث ہوئی جس کے تحت ہر مرحلے پر ایسے حالات تخلیق کئے گئے جو انقلاب کے اگلے مرحلے میں داخلے کے لئے سود مند اور مد و معاون ہوں۔

وہ عمل جس کے ذریعے اس کا حصول ممکن ہوا اسے سوشل انتھروپالوجسٹوں (37) نے دو تحقیقی کاموں میں بڑی صراحت سے بیان کیا ہے۔ جن کے تحقیقی حاصلات ایک دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں اور تنگ سی ہوی (Teng Tse - Hui) کی تقریر میں اخذ کئے گئے نتائج بھی سماجی علم الانسان کے ماہرین کی تحقیق

سے ہو بہو مطابقت رکھتے ہیں- ان دو تحقیقی مطالعوں (Research Studies) میں ایک تو ڈیوڈ اور ازابیل کروکس (David & Isabel Crooks) کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جو کمیونسٹوں سے ہمدردی رکھنے والے اینگلو سیکسن ہیں اور چین میں کام کرتے ہیں- دوسری تحقیق کمیونسٹ مخالف چینی نژاد سی کے یانگ (C. K. Yang) کی ہے جو امریکہ میں مقیم ہے اور وہیں کام کرتا ہے- یانگ ایک ایسے گاؤں کی تصویر کشی کرتا ہے جو کہ سرخ فوج کے ذریعے نیا نیا آزاد ہوا تھا- وہاں پر پہلا کام "عوام کو تحریک دینا" تھا تاکہ "طبقاتی جدوجہد" کی ابتداء کی جا سکے- اور کسانوں ہی سے "اہل اور فعال عناصر" کو منتخب کرنے کی طرف انتہائی بنیادی نوعیت کا قدم اٹھایا جا سکے اور یہ عناصر کسان انجمنوں کی تنظیم اور عوامی فوج کے لئے مرکز و محور (Core) کی حیثیت اختیار کرتے ہوئے اپنے فرائض سے عہدہ برآ ہو سکیں- یانگ (Yang) کا کہنا ہے کہ متوسط کسانوں کو "ابتدائی مراحل میں کسان تنظیموں اور فوج کی قیادت کرنے کے لئے اس لئے متعین کیا گیا تھا کیونکہ گاؤں کے معاملات کو طے کرنے میں وہ زیادہ فعال تھے-" نئی مگر بہت ہی اہم تنظیم (کسانوں کی انجمن) کی قیادت کے لئے متوسط کسانوں کا محض اس لئے تعین کر دینا کہ وہ گاؤں کے معاملات کو نبٹانے میں زیادہ فعال تھے حقیقی کمیونسٹ پالیسی سے روگردانی تھی جو کہ صرف غریب کسانوں اور زرعی مزدوروں میں سے گاؤں کے قائدین مقرر کرنے پر زور دیتی تھی-" (38) لیکن یہی وہ نکتہ ہے جہاں یانگ (Yang) کی کمیونسٹ پالیسی سے عدم واقفیت ظاہر ہوتی ہے- پارٹی کے مقامی عہدیداروں کے لئے غریب کسانوں میں سے کچھ افراد کو پارٹی کے مختلف عہدوں پر نامزد کر کے ان کے نام پر حکمنامے جاری کئے جانا کچھ مشکل نہ تھا- البتہ اس طرح ایک مضبوط کسان تحریک کی بنیاد رکھنا ممکن نہ ہو سکتا تھا کہ جس میں غریب کسان ایک طبقے (Class) کی حیثیت سے شرکت کر سکتے- یہی وجہ تھی کہ چین میں علاقائی اور مقامی افسران کو یہ احکام صادر کئے گئے کہ وہ کسی بھی طور پر جبراً" یا حکماً" زمین کی تقسیم کا اہتمام نہیں کریں گے بلکہ ہر گاؤں کے کسانوں اور وہاں کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے زرعی اصلاحات کا فیصلہ کریں- شروع شروع میں کسان تنظیموں کے متوسط کسانوں کی قیادت

میں تشکیل پا جانے کے بعد کمیونسٹ پارٹی کے ارکان نے غریب کسانوں کو اپنے مطالبات کے لئے کسان انجمنوں میں موجود نمائندوں کے ذریعے یا اجتماعی طور پر مظاہرے برپا کر کے دباؤ ڈالنے کی ترغیب دینا شروع کر دی اور جلد ہی جیسا کہ یانگ (Yang) کا کہنا ہے "شور و غل کرتے اور غصے سے بھرے ہوئے کسان اپنے مطالبات کے ساتھ انجمن کے سربراہ متوسط کسانوں کے دروازوں پر نظر آنے لگے" یہ وہ عمل تھا جس کے ذریعے غریب کسانوں کے شعور کی سطح کو اس نقطہ تک بلند کر دیا گیا کہ وہ لوکل گورنمنٹ میں بیحد فعال ہو گئے۔ لیکن یہ بھی امکان تھا کہ کہیں کسان انجمنیں بیورو کریٹک مشینری ہی کی شاخ بن کر رہ جائیں۔ پھر بھی اہم بات تو یہی ہے کہ غریب کسانوں کی توانائیوں نے تبھی ہر قسم کی پابندیوں سے چھٹکارہ حاصل کیا اور جلا پائی جب سرخ فوج اور کمیونسٹ لیڈرشپ کی بدولت زمینداروں اور متمول کاشتکاروں کو ان کی پہلی پوزیشن سے محروم کر دیا گیا اور بالاخر وہ ایک طبقے کی حیثیت سے بالکل معدوم ہو گئے۔ ایسا ہونے کے بعد ہی مقامی جدوجہد ایک نئے مرحلے میں داخل ہوئی تبھی غریب کسانوں کی قیادت کو نیا اعتماد اور کام کرنے کے لئے نیا سیاق و سباق بھی میسر آیا اور وہ متوسط کسانوں کو ہٹا کر ان کی جگہ خود لے لینے کے لئے آگے بڑھے۔ یہ عمل بے انتہا اہمیت کا حامل تھا جس کے باعث چین میں کسانوں کا خروج پرولتاری انقلاب میں تبدیل ہو گیا۔ پرولتاری انقلاب کا صرف زرعی بنیادوں ہی سے شروع ہو کر برپا ہو جانا ممکن نہ تھا۔ اس کے برپا ہونے میں فیصلہ کن کردار سرخ فوج اور چینی کمیونسٹ پارٹی نے ادا کیا۔ لیکن غریب کسانوں کی صفوں سے ابھر کر سامنے آنے والی لیڈرشپ سے متعلق جو دیومالائی داستان گھڑ لی گئی اس نے چینی انقلاب کے سب سے اہم پہلو کو دھندلا کر رکھ دیا۔ حالانکہ حقیقت تو یہ ہے کہ غریب کسانوں سے نمودار ہونے والی لیڈرشپ چینی انقلاب کے دنوں کے مخصوص حالات اور سرخ فوج کی کاوشوں کی بدولت وجود پا سکی۔ اس کے برعکس ہندوستان میں ایسی کسان بغاوتیں ہوتی ہوئی نظر آتی ہیں جن میں غریب کسانوں نے بہت ہی اہم کردار ادا کیا لیکن یہ بغاوتیں پرولتاری انقلاب کے قالب میں نہ ڈھل سکیں۔

انیسویں صدی کے اختتام اور بیسویں صدی کے آغاز پر ہندوستان کے حالات چینی صورتحال سے یکسر مختلف تھے۔ ہندوستان میں برطانوی راج کے قیام اور استحکام حاصل کر لینے کے بعد استعماری رقابتیں بہت عرصہ پہلے ہی ختم ہو چکی تھیں۔ وہاں نہ تو کہیں جنگی آقاؤں کی عملداری تھی اور نہ ہی نجی افواج (Private armies) دندناتی پھرتی تھیں۔ ابھرتی ہوئی قوم پرست تحریک کے مطالبات صرف آئینی نوعیت کے تھے۔ اس تحریک کے رہنماؤں نے سن یاٹ سین کی کومن ٹانگ (Kuomintang) کی طرح مسلح ہونے کی کبھی کوشش نہ کی اور نہ ہی ایسا کرنا کسی بھی لمحے پر ان کی خواہش تھی۔ بیسویں صدی کی دوسری صدی تک قوم پرست تحریک کسانوں کی زور دار قوتوں سے بالکل ہی الگ تھلگ رہی اگرچہ کسانوں میں عدم اطمینان اور کئی موقعوں پر تو بغاوتیں دیکھنے میں آئیں۔ نہ ہی ہندوستانی قوم پرستوں کا سوویت یونین سے کوئی معنی خیز رابطہ استوار ہو سکا یاد رہے کہ چین میں اسی طرح کے رابطے نے نہایت ہی اہم کردار ادا کیا تھا اس کے باوجود روسی انقلاب نے جواہر لال نہرو جیسے کئی نوجوان قوم پرستوں کے ذہنوں کو متاثر کیا۔

پہلی جنگ عظیم سے ذرا پہلے اور خاص طور پر جنگ کے فوراً بعد ہندوستان میں قوم پرست تحریک میں انقلابی تبدیلی (radicalization) نے لوگوں کی بڑی تعداد کی توجہ اور حمایت حاصل کر لی تھی۔ سب سے بڑھ کر گاندھی نے جو کہ کسان کی سادہ طرز حیات کا شیدائی تھا اور انہی کی زبان بولتا تھا نیز اپنی سیاسی سرگرمیوں میں ایسی علامتوں کا استعمال کرتا تھا جس سے کسانوں کے تصورات اور تخیلات پر اس کی شخصیت پوری طرح چھا گئی تھی اس نے انڈین نیشنل کانگرس کی حمایت کے لئے کسان طبقے کو آمادہ کر لیا اس طرح کسان کانگرس کے مقلد ہو گئے۔ لیکن گاندھی نے کسانوں کو تو کانگرس کا حامی بے شک بنا لیا لیکن وہ کانگرس کو کسانوں کے حق میں لب کشائی کی ترغیب دینے سے قاصر ہی رہا۔ جب 1921ء میں پہلی سول نافرمانی کی تحریک چلی تو کسانوں نے نہ صرف برطانوی استعماریت کے خلاف جدوجہد کا آغاز کیا بلکہ اس کے دائرہ کار کو بڑھا کر زمینداروں اور ساہوکاروں کو بھی نشانہ بنانے لگے تبھی گاندھی نے

عدم تشدد کا نعرہ بلند کیا اور اس تحریک کا یکدم خاتمہ ہو گیا۔ گاندھی کسی بھی طرح کسانوں کو ٹیکسوں کی عدم ادائیگی کی ترغیب دینے کے علاوہ آگے کی طرف کوئی اور قدم بڑھانے پر تیار نہ تھا۔ یہ ایسی ترغیب تھی جو دیہات میں طبقاتی استحصال کے مسئلہ کو تو نظر انداز کر دینے کا موجب بنتی البتہ اس میں اس قدر توانائی ضروری تھی کہ اس کے نتیجے میں کسان جدوجہد پر آمادہ نظر آنے لگے۔ لیکن سب سے بڑھ کر جو چیز کسانوں کے لئے باعث کشش تھی وہ گاندھی کا "رام راج" کا تصور تھا۔ ہندوستان میں رام راج کا قیام انگریزوں کے چلے جانے کے بعد ہی ممکن تھا۔

گاندھی کی سیاسی زبان کسانوں جیسے لب و لہجے اور علامتوں نے متوسط طبقے کے کئی دانشوروں کو بالکل روسی عوامیت ہی کی روح کو اپناتے ہوئے "عوام کے پاس جانے" کی ترغیب دی۔ گاندھی کی زبان اور محاورے کے اثرات کو بیان کرتے ہوئے نہرو رقم طراز ہے "اس نے ہمیں ایسے ان گنت پیام رسانوں کی شکل میں دیہی علاقوں میں بھیجا جو ایک نئے تصور عمل سے سرشار تھے کسان میں زندگی کی لہر دوڑ گئی اور وہ اس خاموشی زدہ زندان سے باہر نکل آیا۔ اس سرگرمی کا ہم پر مختلف اثر ہوا۔ لیکن یہ اثر اتنا ہی دور رس تھا جتنا کہ کسانوں پر ہونے والا اثر! اس اثر کے نتیجے میں ہم اس دیہاتی کو جان پائے..... جن کا ذکر ہم نے صرف کتابوں میں پڑھا تھا....." (39)

پہلی جنگ عظیم کے بعد شہری مزدور طبقے کی تحریک کو عروج حاصل ہوا۔ کسانوں کی تحریک پروان چڑھنے لگی اور روسی انقلاب کے بعد نئے خیالات بھی جنم لینے لگے۔ اور اس سے نوجوانوں کی بڑی تعداد متاثر بھی ہونے لگی۔ ان ہی دنوں گاندھی نے اس وقت 1921ء اور 1930ء کے دوران اٹھنے والی سول نافرمانی کی تحریکوں کو ختم کر دیا جب وہ پورے جوبن پر تھیں اس صورت احوال میں متوسط طبقے کے کئی دانشوروں کو بائیں بازو کے نظریات و افکار نے پوری طرح مسخر کر لیا۔ 1934ء میں کانگرس سوشلسٹ پارٹی کا جنم اس کی مادری تنظیم (انڈین نیشنل کانگرس) کی کوکھ سے ہوا۔ اس دوران نوجوان سوشلسٹوں کو بہت سے فکری دھاروں نے متاثر کیا لیکن ابتداء ہی سے مارکسی سوچ ان میں زیادہ مقبول تھی بلکہ مارکسی فکر نے انہیں بہت حد تک اپنے حصار میں

لے لیا تھا۔ اسی اثناء میں سوشلسٹوں نے کسانوں کے مسائل میں دلچسپی لینا شروع کر دی تھی لیکن کسانوں کو ان کے مطالبات کے لئے سرگرم عمل ہونے کی بجائے ان کی زیادہ تر توجہ کانگرس کے تنظیمی دائرے کے اندر ہی کسانوں کے مطالبات تسلیم کروانے تک محدود رہی۔ کئی دفعہ کسان تحریکیں مقامی طور پر اپنے آپ ہی ظہور پذیر ہوئیں ان میں سے کئی ایک نے خاصی اہمیت بھی اختیار کر لی۔ لیکن کسانوں کو طبقاتی طور پر منظم کرنے کی طرف زیادہ سنجیدہ کوشش نہ کی گئی۔

کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا (یہ پارٹی ایک متحدہ روپ میں صرف تیس کی دہائی میں ابھر کر سامنے آئی) نے بیسویں صدی کی دوسری دہائی کے دوران صرف صنعتی مزدوروں کو منظم دینے پر ہی توجہ دی تھی۔ دوسری دہائی کے دوران کسان بغاوتیں چین کے مثل ہندوستان میں کسی نئی صورتحال کو جنم نہ دے سکیں۔ تیسری دہائی کی سول نافرمانی کی تحریک کے دوران جب کسانوں کی سرگرمیاں تیز ہو رہی تھیں کمیونسٹ پارٹی میرٹھ سازش کیس میں اپنے اکثر قائدین کے جیل میں ہونے کی وجہ سے بے بس سی ہو گئی تھی۔ ایک اور وجہ جو کمیونسٹ پارٹی کے آڑے آئی وہ اس وقت کی کمنٹرن کی پالیسی تھی جو کمیونسٹوں کے اس تحریک میں شامل ہونے کے قطعی طور پر خلاف تھی جس کی رہنمائی ہندوستانی بورژوا طبقہ کر رہا ہو۔ چنانچہ اس عرصے کے دوران جب کسان تیس کی دہائی میں اقتصادی بحران کی پیدا کردہ صورتحال میں عملی جدوجہد کے لئے ہر طرح سے تیار تھے اس کے ساتھ سول نافرمانی کی تحریک نے بھی فضا کو کسانوں کی جدوجہد کے لئے مزید سازگار بنا دیا تھا کسانوں کی صفوں میں مثبت طور پر کام نہ کیا گیا اور اس طرح یہ موقع ہاتھ سے نکل گیا۔

1936ء میں کانگرس سوشلسٹ پارٹی نے کمیونسٹوں کو باقاعدہ رکن بنانا شروع کیا بائیں بازو کی تمام قوتوں کے 1936ء میں متحد ہو جانے سے ایسے حالات پیدا ہو گئے کہ جن میں آل انڈیا کسان کانگرس وجود میں آئی بعدازاں اس تنظیم کا نام بدل کر "آل انڈیا کسان سبھا" رکھ دیا گیا۔ کسان لیڈرشپ کے دو اور گروہ بھی اس سے آن ملے اور اے آئی کے ایس (AIKS) میں شامل سوشلسٹوں اور کمیونسٹوں کے شانہ بشانہ

جدوجہد کو آگے بڑھانے کے کام میں حصہ لیا۔ مگر سوشلسٹوں کے علاوہ ان دونوں گروہوں نے بھی متمول کسانوں اور متوسط کسانوں کے لئے آواز بلند کی اور غریب کسانوں کے مطالبات کے لئے پوری طرح سے جدوجہد سے گریز کیا۔ چنانچہ ان کے رہنماؤں میں ایک پروفیسر رنگا (Ranga) نے "بے زمینوں اور زمین کے مالکان دونوں کو مشترکہ فرنٹ" بنانے کی تلقین کی۔ اس نے "دیہات کے تمام باسیوں کے مشترکہ مصائب" (40) کو اجاگر کرنے کی بھی بات کی۔ اچاریہ نریندرا دیوا جو سوشلسٹ تھے انہوں نے 1938ء میں اے آئی کے ایس کانفرنس میں صدارتی خطبہ دیتے ہوئے اسی نکتے کو زیادہ صراحت سے بیان کیا۔ انہوں نے کہا "آج ہمارا کام یہ ہے کہ ہم تمام کسانوں (کاشتکاروں) کو ساتھ لے کر چلیں..... اگر ہم رومانوی تصورات کی بنیاد پر اپنے ارادوں کو تشکیل دیں اور اعمال کو مرتب کریں، تو ہماری خواہش یہ ہونی چاہئے کہ سب سے پہلے زرعی (کھیت) مزدور اور دیہات کے نیم بورژوا طبقے کو منظم کریں جو کہ سب سے زیادہ مظلوم اور استحصال شدہ طبقہ ہے..... لیکن اگر ہم ایسا کرتے ہیں..... تو کسان استعماریت کے خلاف جدوجہد میں دوسرے افراد سے بالکل کٹ کر رہ جائیں گے۔" (41) 1930ء کی دہائی کے سوشلسٹوں نے غریب کسانوں کے لئے جدوجہد سیاسی مصلحت کی بنا پر موخر کر دی تھی کیونکہ وہ استعماریت کے خلاف جدوجہد کو زیادہ اہم سمجھتے تھے لیکن اب ہندوستانی سوشلزم کے نظریہ سازوں نے غریب کسانوں کے لئے کسی بھی قسم کی جدوجہد کو سرے سے موقوف کر دیا ہے۔ چنانچہ پرجا سوشلسٹ پارٹی کا کافی عرصے سے رہنے والا چیرمین اور اس کا ایک معتبر نظریہ ساز اشوک مہتہ اس سلسلے میں کہتا ہے "کیا سوشلسٹوں کو ایسا ہی کرنا چاہئے جیسا کمیونسٹوں نے جہاں وہ برسر اقتدار آئے کیا یعنی زمینداروں کے خاتمے کے باوجود دیہات میں طبقاتی کشمکش کو آگے بڑھانا اور اسی طرح کی حکمت عملیوں کو استعمال میں لا کر ایک طبقے کو دوسرے طبقے کے خلاف استعمال کرنا جس طرح لینن یا ماؤزے تنگ نے کیا تھا!..... اگر انہی خطوط کا انتخاب کر لیا جائے تو جمہوری حقوق اور سوشلسٹ اقدار اپنا وجود برقرار نہ رکھ سکیں گی۔ تب یہ ضروری ہو گا کہ کمیونزم کا تمام تر ڈھانچہ مکمل طور پر تشکیل دیا جائے یعنی عوامی

عدالتیں، متوسط و متمول کسانوں (Kulaks) کا خاتمہ، فوجی دستوں کی تشکیل اور تشدد وغیرہ۔ جبکہ اس کے متبادلات میں گاؤں کو یہ مدد فراہم کرنا مشکل ہے کہ وہ وہاں پر بسنے والی قومیت میں یکجہتی کا شعور پیدا کیا جائے اور گاؤں کی خودمختار حیثیت کو مستحکم کرنے کی کوشش کی جائے..... دیہی قومیت (Community) کی نامیاتی (Organic) ضرورت کو طبقاتی کشمکش کو تیز کر دینے یا جماعتی رقابتوں کو ہوا دینے سے پورا نہیں کیا جا سکتا۔" (42) اس طرح کا نظریہ غریب کسان کے متمول کاشتکار کے ہاتھوں استحصال کو دوام بخش دیتا ہے۔

دوسری طرف کمیونسٹوں نے زرعی مزدوروں کی الگ تنظیم قائم کرنے کی بات کی انہوں نے کسان سبھاؤں میں غریب کسانوں کو خصوصی طور پر منظم کرنے پر زور دیا لیکن عملاً کئی مسائل ان کا راستہ روکے کھڑے تھے۔ پہلا مسئلہ تو یہ تھا کہ تیس کی دہائی کے نصف آخر میں کمیونسٹوں کو کمنٹرن کے "عوامی محاذ" (Popular Front) کی ہدایت پر عمل پیرا تھے مزید یہ کہ وہ اے آئی کے ایس میں اپنے ساتھیوں (Colleagues) پر کوئی بھی مسئلہ تھوپنے پر وہ تیار نہ تھے۔ دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ ہندوستان کے انقلابی پس منظر میں کمیونسٹوں نے "مینشویک" (Menshevik) نقطہ نظر کو اپنا رکھا تھا۔ "میرٹھ کے مقدمے" کے وقت اٹھارہ کمیونسٹ لیڈروں نے مشترکہ اعلامیہ جاری کیا تھا جسے کہ کمیونسٹ پالیسی کی اہم ترین دستاویز گردانا جاتا ہے۔ اس اعلامیے میں کہا گیا تھا چونکہ ہندوستان میں صنعتی ڈھانچہ نامکمل ہے اس لئے یہاں بورژوا جمہوری انقلاب اور "سوشلسٹ انقلاب" کے مابین غیر معینہ مدت حائل ہو جائے گی۔ اس اعلامیے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے لئے دیہی پرولتاریہ اور غریب کسانوں کو منظم کرنے کا کام اہمیت کا حامل نہ تھا۔ بالآخر دوسروں کی طرح کمیونسٹوں کو بھی اس حقیقت کا سامنا کرنا پڑا کہ ظلم و استحصال کا شکار اور فاقہ زدہ کسانوں پر ان کے آقاؤں کا اس قدر شدید غلبہ ہے کہ وہ ایک آزاد قوت کے طور پر اپنی راہ کا خود ہی تعین کرنے سے قاصر ہیں۔ چنانچہ کمیونسٹوں کی راہ عمل بھی سوشلسٹوں اور کسان سبھا میں شامل دیگر شرکائے کار سے ملتی جلتی تھی۔ انہوں نے

اپنی توجہ کاشتکاروں کے وسیع تر مطالبات کے لئے سرگرم عمل ہونے پر ہی مرکوز کئے رکھی بطور خاص (tenure) کا تحفظ' قرضوں کی واپسی میں سہولت' قرضوں کے حصول میں آسانی جیسے مطالبات ہی ان کے پیش نظر رہے۔ انہوں نے حکومتی پالیسی ہی کو متاثر کرنے کی کوشش کی اور براہ راست کسانوں کے ذریعے جدوجہد کا راستہ اختیار کرنے سے گریز کیا۔ یہی روایت بہت حد تک آج بھی برقرار ہے۔ البتہ اس میں کئی مستثنیات بھی ہیں یعنی کئی ایک مقامی سطح کی تحریکیں کمیونسٹوں کی سربراہی میں وقوع پذیر ہوئیں۔ ان کے علاوہ کسانوں کی دو بڑی بغاوتیں بھی ہوئیں اگرچہ وہ علاقائی نوعیت رکھتی تھیں۔

جنگ کے اختتامی ایام میں اور اس کے خاتمے کے فوراً" بعد دو کسان تحریکیں نمایاں ہو کر ابھریں جن کی قیادت کمیونسٹوں نے کی۔ ان دونوں تحریکوں میں غریب کسانوں نے اہم ترین کردار ادا کیا۔ ان تحریکوں سے متعلق دستیاب شائع شدہ مواد بہت ناکافی ہے اس لئے اس مواد پر انحصار کرتے ہوئے کوئی بھی ٹھوس تجزیہ نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ ہر تحریک میں کئی ایسے غیر معمولی عوامل کارفرما تھے جن کی مدد سے ان تحریکوں کے ظہور کی بنیادی وجوہات پر روشنی پڑتی ہے اور ان سے یہ آگاہی بھی ہوتی ہے کہ یہ تحریکیں کیونکر عمومی راہ سے ہٹ کر وجود میں آگئیں۔ ان میں سے پہلی تحریک تیب ہاگا (Teb haga) کے نام سے معروف ہے اور یہ مشرقی بنگال میں ظہور پذیر ہوئی۔ تیب ہاگا (Teb haga) تحریک کا نعرہ تھا اس تحریک کے حوالے سے یہ مطالبہ کیا گیا تھا کہ موروثی مزارعین (Occupancy tenants) کے لئے فصل کے نصف کی بجائے ایک تہائی حصہ مقرر کیا جائے۔ اس ضمن میں یہ بتانا ضروری ہے کہ جوتیے دار (Jotedars) زرعی اراضی پر متصرف (Proprietors) تھے اور ان کی حیثیت موروثی مزارعین کی تھی۔ وہ زمیندار کو معینہ رقم لگان (Rent) کے طور پر ادا کرتے تھے۔ پچھلے بہت سے برسوں سے زمیندار کو ادا کی جانے والی لگان کی معینہ رقم کل فصل کے بہت ہی معمولی حصے کے برابر رہ گئی تھی اور جوتیے دار فصل کا زیادہ تر حصہ خود ہڑپ کر لیتا تھا۔ یہ اراضی آدھیار (adhiars) یا بھارگادار (bhargadars)

بٹائی پر زمین کاشت کیا کرتے تھے۔ تیب ہاگا (Tebhaga) تحریک 1943ء میں بنگال کے عظیم قحط سے چند برس پہلے ظہور میں آئی۔ بنگال کے عظیم قحط میں ساڑھے تین ملین کسان تباہ ہو گئے تھے۔ تیب ہاگا (Tebhaga) تحریک سے متعلق ایک تحریر میں اس تحریک کے ایک رہنماء بھوانی سین نے 1943ء کے قحط کے دوران کسانوں کے رویے (جب لاکھوں کی تعداد میں کسان بغیر جدوجہد کے لقمہ اجل بن گئے) اور بعد کے سالوں میں ان کے طرز عمل (جب وہ حوصلے اور عملی جدوجہد کا نمونہ بن گئے تھے) میں اس قدر واضح فرق پر شدید حیرت کا اظہار کیا ہے۔ (43) لیکن اس نے اپنی تحریر میں یہ واضح نہیں کیا کہ ایسا کیوں ہوا۔ بھوانی سین نے اس ضمن میں صرف ایک ہی رائے دینے پر اکتفا کیا ہے یعنی "آدھیار کی انتہائی ناگفتہ بہ حالت نے ان میں (بٹائی داروں میں) یکجہتی کی نئی روح پھونک دی۔" لیکن حالات اتنے بھیانک ہرگز نہ ہوں گے جتنے کہ 1943ء میں تھے۔ جہاں تک تیب ہاگا (Teb haga) تحریک کا تعلق ہے تو یہ 1946ء سے پہلے شروع نہ ہوئی۔ دراصل اس تحریک نے 1945ء میں زور پکڑنا شروع کر دیا تھا۔ (44) مقامی کمیونسٹوں اور کسان سبھا کے اراکین نے اس میں شمولیت اختیار کر لی لیکن کمیونسٹ پارٹی نے جاپان کے ساتھ جنگ کے خاتمے تک اس تحریک کی پوری طرح حمایت نہیں کی۔ اور جب 1946ء میں تیب ہاگا (Teb haga) تحریک کو کمیونسٹ پارٹی کا مکمل تعاون میسر آگیا تو اس کا دائرہ اثر ناقابل یقین حد تک وسیع ہوتا چلا گیا۔

عظیم قحط جیسی ناگہانی آفت کسانوں پر اس وقت نازل ہوئی جب وہ منافع خوروں اور خوراک کے ذخیرہ اندوزوں سے نپٹنے کے لئے تیار نہ تھے۔ (ان دنوں خوراک کے وسیع ذخائر شہروں اور ملٹری کے گوداموں میں جا پہنچے تھے) منافع خوری اور ذخیرہ اندوزی کی ریت بعد کے سالوں کا سب سے نمایاں پہلو بن گئی تھی جس نے قحط کے نتیجے میں وجود پانے والی تیب ہاگا (Teb haga) تحریک کے پروان چڑھنے میں خاصی مدد کی۔ اولاً کمزور کسان تنظیمیں قحط جیسی سنگین آسمانی آفت کے باعث منتشر ہو کر رہ گئیں۔ بنگال کا کسان جو پہلے ہی نیم فاقہ زدہ تھا اس تباہ کن صورتحال کا سامنا کرنے کی سکت سے

قطعاً" عاری تھا جب کسان سبھا کی مختلف شاخیں اس آفت کے پہلے جھٹکے سے اپنے آپ کو سنبھالنے میں کسی طرح کامیاب ہو گئیں تو وہ قحط زدہ لوگوں کے لئے امدادی کاموں میں مصروف ہو گئیں۔ قحط کے بعد کے سالوں میں ایک نئے عزم نے کسانوں کو مجتمع اور منظم ہونے کی تحریک دی۔ ثانیاً" طلباء اور پڑھے لکھے طبقے سے تعلق رکھنے والے دوسرے افراد بھی بڑی تعداد میں قحط کا شکار لوگوں کے لئے امدادی کاموں میں شریک ہوئے۔ اگلے برس بھی طبی امداد کی فراہمی کے لئے رضا کارانہ طور پر کام کرنے کے لئے پڑھے لکھے لوگوں کی کافی بڑی تعداد میدان عمل میں اتری۔ اس سے کسانوں اور تعلیم یافتہ نوجوانوں کا ایک دوسرے سے رابطہ ہوا جس نے ان دونوں طبقات کو سماجی شعور عطا کیا۔ کسانوں اور تعلیم یافتہ افراد کا یہ تعامل کمیونسٹ پارٹی اور کسان سبھا کے لئے نئے کارکنوں (Cadres) کی تشکیل کے ضمن میں بہت اہم ثابت ہوا۔ ثالثاً" بہت ہی اہم پہلو یہ بھی تھا کہ قحط کے بعد کسان سبھا نے ایک نئے ولولے کے ساتھ خوراک کے ذخیرہ اندوزوں اور بلیک مارکیٹ کرنے والوں کے خلاف مہم شروع کی۔ اب کسان سبھا کے ہاتھ یوں بھی مضبوط ہو گئے تھے کیونکہ حکومتی اہلکاروں نے بھی قحط کی وسیع تر تباہ کاریوں کے سبب ذخیرہ اندوزوں کی سرگرمیوں کو تشویش کی نظروں سے دیکھنا شروع کر دیا تھا۔ حکومت کی یہ تشویش 1944ء کے موسم بہار اور گرما کے دوران آسام اور مشرقی بنگال پر جاپانی حملوں سے باعث دوچند ہو گئی تھی۔ جوتیے دار، متمول کاشتکار تھے جنہوں نے خوراک کا ذخیرہ کرنے اور اسے بلیک میں فروخت کرنے کا کاروبار بڑے پیمانے پر شروع کر رکھا تھا اب ان کے لئے حکومت کی آنکھوں میں دھول جھونک کر یہ قبیح سلسلہ جاری رکھنا ممکن نہ رہا۔ اب کسان جوتیے داروں کی طاقت کو کسان سبھا لیڈرشپ کے بالمقابل متزلزل ہوتا ہوا دیکھ رہے تھے۔ اس سے لیڈرشپ میں کسانوں کا اعتماد راسخ ہو گیا چنانچہ وہ جوتیے داروں کے خلاف مزاحمت کرنے پر کمر بستہ ہو گئے۔ ایک اور سبب بھی قابل ذکر ہے کہ کچھ قبائلی لوگ مثلاً شمالی میمن سنگھ کے "ہاجنگ" (Hajangs) جو کہ تشدد آمیز جدوجہد کی پرانی روایت کے حامل تھے وہ بھی اس تحریک میں شامل ہو گئے۔ آخر میں اس اہم پہلو کا تذکرہ بھی بہت ضروری ہے

کہ بٹائی دار (Share Croppers) دو وجوہات کی بنا پر اقتصادی طور پر سودا بازی (bargain) کرنے کی پوزیشن میں آگئے تھے۔ قحط کے دوران جاں بحق ہونے والوں میں سب سے زیادہ تعداد بٹائی داروں کی تھی کیونکہ ان کے پاس خوراک کا اس قدر ذخیرہ نہ تھا جس کو کام میں لا کر وہ تنگی اور عسرت کے یہ دن گذار سکتے۔ لاکھوں کی تعداد میں جاں بحق ہو جانے والوں ک علاوہ بہت سے بٹائی دار ایسے بھی تھے جو کہ شہروں اور قصبوں میں چلے گئے تھے اور وہاں جا کر یا تو ملازمت کی تلاش شروع کر دی تھی یا پھر بھیک مانگنے لگے تھے۔ ان افراد نے پھر لوٹ کر دیہات کا رخ نہیں کیا۔ اس طرح بٹائی داروں کی تعداد میں کمی واقع ہو گئی جس سے کھیتوں کی کاشت کے لئے افرادی قوت کم پڑ گئی علاوہ ازیں آسام اور مشرقی بنگال کے کئی علاقوں پر جاپانی حملوں کی وجہ سے اس علاقے میں ہونے والی فوجی کارروائی نے بٹائی داروں کے لئے روزگار کا ایک متبادل ذریعہ پیدا کر دیا تھا۔ ان حالات میں جوتیے داروں کے ساتھ بٹائی داروں کی سودے بازی کی پوزیشن کافی مضبوط ہو گئی۔ اور جوتیے داروں کا بٹائی داروں پر اقتصادی انحصار کافی کمزور ہو گیا۔

تیب ہاگا (Tebhaga) تحریک کی فیصلہ کن لڑائی کٹائی کے موسم میں شروع ہوئی۔ لیکن اس کا اختتام فوری طور پر نہ ہو سکا کیونکہ بٹائی داروں نے جوتیے داروں کی ان کوششوں کی پولیس کی مدد سے مزاحمت کی جن کے تحت وہ بٹائی داروں کو ان کے حصے سے محروم کرنا چاہتے تھے۔ یہ جدوجہد کسان کمیٹیوں کی قیادت میں جاری رہی کیونکہ اسی اثناء میں کسان کمیٹیاں دیہات میں ایک طاقت بن کر ابھر آئی تھیں۔ انہوں نے نہ صرف دیہات کے معاملات کو چلانا شروع کر دیا تھا بلکہ انصاف کی فراہمی بھی شروع کر دی تھی۔ بنگال میں قائم مسلم لیگی حکومت نے ایک طرف تو تحریک کو دبانا شروع کیا لیکن دوسری طرف جنوری 1947ء میں ایک بل بھی متعارف کروا دیا تھا جس کے تحت بٹائی داروں کے لئے فصل کا دو تہائی حصہ قانوناً مختص کرنے کی تجویز تھی۔ لیکن یہ بل قانون کی شکل اختیار نہ کر سکا۔ جوتیے داروں نے کانگرس اور مسلم لیگ کے سیاستدانوں سے گٹھ جوڑ کر کے اس اقدام کو عملی صورت اختیار نہ کرنے دی۔

1947ء کے موسم گرما میں اس تحریک کا زور ٹوٹ گیا۔ اس تحریک کے لیڈر بھوانی سین نے کسانوں کو اس بنا پر راست اقدام سے منع کر دیا کیونکہ آزادی کے بعد وہ ہندوستان اور پاکستان کی حکومتوں کو ان کی طرف سے لوگوں سے کئے گئے وعدوں کو پورا کرنے کا موقع دینا چاہتے تھے۔ حالانکہ یہ پہلے ہی سے ایک معلوم حقیقت تھی کہ لوگوں سے کئے گئے وعدے پورے نہیں کئے جائیں گے۔ چنانچہ بھوانی سین کی طرف سے کسانوں کو راست اقدام سے منع کر دینا تیب ہاگا (Tebhaga) تحریک کے لئے ایک کاری ضرب ثابت ہوا اور وہ تحریک جسے کہ بھوانی سین نے خود "ہمارے زمانے کی سب سے بڑی عوامی تحریک" کا نام دیا تھا ختم ہو کر قصہ پارینہ بن گئی۔

مذکورہ بالا سطور میں جس مضمون کے حوالہ جات دیئے گئے ہیں اس میں بھوانی سین نے بڑی بے باکی اور سیاسی حوصلے سے "لیڈرشپ کی بڑی ناکامیوں" کی فہرست درج کی ہے۔ اپنے آپ پر تنقید کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ تحریک اس لئے ناکام ہوئی کیونکہ وہ "متوسط طبقے" اور مزدور طبقے کی حمایت حاصل نہ کر سکی۔ مزدور طبقے کی حمایت محض یکجہتی کے اظہار سے بڑھ کر کچھ نہ ہو سکتی تھی کیونکہ جس علاقے میں تحریک ابھری وہاں مزدور طبقہ تعداد میں نہ ہونے کے برابر تھا البتہ جہاں تک متوسط طبقے کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں بھوانی سین رقم طراز ہے کہ "اس میں زیادہ تعداد غریب اور نچلے درجے کے جوتے داروں کی ہے جو نظام میں موجود خرابی کو تو تسلیم کرتے ہیں لیکن انہیں یہ خدشہ لاحق ہے کہ اگر اس نظام روزگار کا کوئی متبادل ذریعہ فراہم کئے بغیر ختم کر دیا گیا تو وہ بالکل تباہ ہو کر رہ جائیں گے..... ہمیں چاہئے تھا کہ ادھیاروں کو تاکید کرتے کہ تیب ہاگا (Tebhaga) کی کارروائیوں سے نچلی سطح کے جوتے داروں کو مستثنیٰ کر دیں اور صرف امیر ترین اور بڑے جوتے داروں پر ہی اپنی توجہ مرکوز کئے رکھنے پر اکتفا کریں۔" (45) لیکن بھوانی سین کی یہ دلیل قطعی طور پر حقیقت پر مبنی نہیں لگتی۔ البتہ چھوٹے جوتے داروں کی حالت زار کے بارے میں سین جو کچھ کہتا ہے وہ کافی حد تک درست ہے۔ لیکن اگر زیر نظر تحریک اس قدر مضبوط ہوتی کہ بڑے اور اثر و رسوخ کے حامل جوتے داروں کو فصل کا ایک چوتھائی

حصہ ہی قبول کر لینے پر مجبور کر دیتی تو ان بٹائی داروں کو ایسا ہی کرنے سے کیسے منع کیا جا سکتا تھا جو چھوٹے جؤتیے داروں کے زیر تصرف زمین کو کاشت کرتے تھے۔ لیکن بھوانی سین کا تحریک کی محدود بنیاد کی طرف اشارہ واقعتاً مبنی برحق ہے۔ تحریک کی بنیاد کے محدود ہونے کے باعث اسے ایسے نعروں کو تخلیق کرنے اور انہیں بلند کرنے میں ناکامی ہوئی جن کی بدولت متوسط کسانوں کی فعال شمولیت کو ممکن بنایا جا سکتا۔ کیونکہ متوسط کسانوں کو تحریک سے کوئی عناد نہ تھا اس لیئے کہ یہ (تحریک تیب ہاگا) دراصل زمینداروں اور متمول کاشتکاروں کی طاقت کو چیلنج کر رہی تھی۔ علاوہ ازیں حالات میں دو ایسی تبدیلیاں بھی آئیں جنہوں نے تیب ہاگا (Tebhaga) تحریک کے لئے اپنے کام کو جاری رکھنا ناممکن بنا دیا تھا۔ پہلی تبدیلی تو اس وقت نمودار ہوئی جب جاپان کے ساتھ جنگ ختم ہو گئی اور حکام کو ذخیرہ اندوزی کے خلاف ان اقدامات میں اب کوئی دلچسپی نہ رہی تھی جس سے جؤتیے داروں کی قوت اور حوصلہ پر شدید زد پڑی تھی۔ اب سرکاری مشینری کی پوری قوت غریب کسانوں کو کچلنے پر صرف ہونے لگی تھی۔ دیہات میں طبقاتی بنیاد کی وسعت کے نہ ہونے کے باعث تحریک کے لئے ان بہیمانہ اقدامات کا مقابلہ کرنے کے لئے اپنے آپ کو بے بس پاتی تھی۔ دوسری تبدیلی جو کہ فیصلہ کن نوعیت کی تھی کہ اس علاقے میں کہ جہاں تیب ہاگا (Tebhaga) تحریک ابھری وہاں جؤتیے دار اور بٹائی دار دونوں مسلمان تھے جبکہ کمیونسٹ پارٹی اور تیب ہاگا تحریک کے کارکن (Cadre) زیادہ تر ہندو تھے۔ جب آزادی کا وقت آیا تو بنگال میں مسلم قوم پرستی اسی طرح اپنے عروج پر تھی جیسا کہ ہندوستان کے دیگر مسلم اکثریتی علاقوں میں نظر آتی تھی اس سے ہندو کے کارکن (Cadres) کٹ کر الگ تھلگ ہو گئے۔ پاکستان کے قیام کے بعد ہندوؤں کی اکثریت ہندوستان سدھار گئی اور تیب ہاگا (Tebhaga) تحریک معدوم ہو کر رہ گئی۔ تیب ہاگا تحریک کئی دہائیاں پہلے شروع ہوئی تھی لیکن اس خطے میں جہاں سے اس کا آغاز ہوا تھا اور اسے بیحد قوت نصیب ہوئی تھی وہاں اس جیسی تحریک دوبارہ نہیں ابھر سکی۔

جنگ کے بعد کسانوں کا ایک اور بہت بڑا خروج ہوا جسے تلنگانہ تحریک کے نام

سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اپنے ہیت و کردار اور سیاسی مقاصد کے لحاظ سے یہ ہندوستان میں برپا ہونے والی سب سے زیادہ انقلابی تحریک تھی۔ 1946ء میں اس تحریک کی شروعات ریاست حیدر آباد کے ضلع نال گونڈہ (Nalgonda) میں بڑے ہی دھیمے انداز میں ہوئی۔ ریاست حیدر آباد پر ان دنوں نظام انگریزوں کے زیر سایہ حکومت کر رہا تھا۔ اس کے بعد اس تحریک نے ریاست کے وارنگل اور بیدار اضلاع کو بھی اپنے دائرہ اثر میں لے لیا اس عرصے میں ریاست حیدر آباد پر پسماندہ' ظالم اور انسانیت سے عاری امراء چھائے ہوئے تھے۔ تلنگانہ تحریک کے ابتدائی مقاصد میں تمام کسانوں کے وسیع تر مطالبات کی شنوائی کے لئے آواز بلند کرنا شامل تھا کیونکہ ہر طبقے کے کسانوں پر دیش مکھوں (Deshmukhs) اور نوابوں کی طرف سے غیر قانونی اور ضرورت سے زائد محصولات اور ٹیکس عائد تھے۔ علاوہ بریں تحریک کے نمایاں ترین نعروں میں سے ایک کسانوں کی طرف سے واجب الادا قرضوں کی معافی (Writing off) سے متعلق تھا۔

جاگیرداروں اور حکومتی حلقوں کی جانب سے روا رکھے جانے والے ظلم اور جبرو استبداد کا سامنا کسانوں نے مسلح جدوجہد کے ذریعے کیا۔ تب تحریک ایک نئے انقلابی مرحلے میں داخل ہو گئی۔ مقامی کمیونسٹوں نے بھی تحریک میں زور دار طریقے سے حصہ لیا اگرچہ اس کے لئے انہیں کمیونسٹ لیڈر شپ کی باقاعدہ اجازت بہت بعد میں ملی۔ جب مارچ 1948ء میں سی پی آئی (CPI) کی دوسری کانگرس کا انعقاد ہوا تلنگانہ تحریک اس سے پہلے ہی انقلابی مرحلے میں داخل ہو چکی تھی۔ جس کی وجہ سے کانگرس کے دوران کمیونسٹ پارٹی کے مرکزی نقطہ نگاہ میں بائیں بازو کی طرف جھکاؤ واضح طور پر نظر آیا۔

1947ء تک تلنگانہ تحریک کو 5,000 گوریلا سپاہیوں کی خدمات حاصل ہو چکی تھیں کسانوں نے زمینداروں کو یا تو موت کے گھاٹ اتار دیا یا انہیں علاقے سے بیدخل کر دیا اور زمین کو اپنے قبضے میں لے کر دوبارہ سے تقسیم کر دیا۔ انہوں نے کسان سوویتوں پر مبنی علاقائی حکومتیں تشکیل دیں جو کہ اوپر جا کر ایک مرکزی تنظیم کے ساتھ منسلک ہو جاتی تھیں۔ کسانوں کا یہ اقتدار 15,000 مربع میل کے رقبے اور چار ملین نفوس پر

قائم تھا۔ مسلح کسانوں کا یہ اقتدار 1450ء تک قائم رہا اور اس کے ایک سال بعد کہیں جا کر اس کا خاتمہ ممکن ہو سکا۔ یہ علاقہ آج بھی کمیونسٹ پارٹی کی سیاسی آماجگاہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

تلنگانہ صورتحال میں کئی خصوصی عوامل نے مسلح کسان تحریک کے ظہور کے لئے راہ ہموار کی اور بعدازاں اس کے انقلابی تحریک کی شکل اختیار کر لینے میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ پہلے تو تلنگانہ میں 1946ء میں سیاسی صورتحال نے تحریک کے لئے ایک سازگار سیاسی فضا قائم کر دی تھی۔ اس وقت جب ہندوستان کی آزادی کی آمد آمد تھی ریاست حیدر آباد کا مستقبل اور ہندوستانی یونین میں اس کا مقام اہم ترین سیاسی مسئلہ تھا۔ برصغیر میں سرگرم عمل قوم پرست تحریکوں کا نقطہ نظر یہ تھا کہ تمام رجواڑوں اور دیگر ریاستوں (Princely States) کو آخرکار آزاد ہندوستان یا پاکستان میں ضم ہو جانا چاہئے۔ حیدر آباد امیر ترین اور سب سے بڑی ریاست تھی جس کی اکثریتی آبادی ہندوؤ تھی اور اس کا جغرافیہ کچھ ایسا تھا کہ حیدر آباد کا انضمام فطری طور پر ہندوستان سے ہو جانا قرین قیاس معلوم ہو رہا تھا۔ لیکن جاگیرداروں پر مشتمل طبقہ امراء جس میں ہندوؤ اور مسلمان دونوں شامل تھے "آزاد حیدر آباد" کے تصور کا حامی تھا۔ کچھ اسی طرح کی امید ریاست کے مسلم متوسط طبقے کی بھی تھی جنہیں نظام کی حکومت کے سایے تلے کافی مراعات حاصل تھیں اور حیدر آباد کے ہندوستانی یونین میں شامل ہونے سے انہیں اپنا مستقبل غیر محفوظ دکھائی دے رہا تھا۔ لہٰذا مسلم متوسط طبقے کے بعض نمائندوں نے فوجی دستوں کو تشکیل دیا جنہیں "رضاکار" کہا جاتا تھا۔ ان فوجی دستوں کی تشکیل کا مقصد نظام کے زیر قیادت آزاد حیدر آباد کے لئے جدوجہد کرنا تھا۔ اگرچہ قاسم رضوی کو جو کہ رضاکاروں کا رہنما تھا جاگیردار "نو دولتیا" کہہ کر حقارت آمیز سلوک کا نشانہ بناتے تھے لیکن جب تلنگانہ تحریک کا ظہور ہوا تو جاگیرداروں نے حقارت آمیز سلوک کو ترک کر کے رضاکاروں کو کسان کے خلاف استعمال کیا۔ تلنگانہ تحریک کی لیڈرشپ نے ابتدائی مراحل کے دوران حیدر آباد کے ہندوستان کے ساتھ الحاق کی حمایت کی کیونکہ اس کے خیال میں نظام کی حکومت اور آزاد حیدر آباد کا قیام ریاست کے جاگیردار طبقہ

امراء کے اقتدار کو دوام بخشنے کے مترادف ہے۔ اس مرحلے پر کسان تحریک کو ریاست میں ابھرتی ہوئی قوم پرستی کی لہر سے بہت تقویت حاصل ہوئی۔ بعد میں جب حیدر آباد کا ہندوستان کے ساتھ الحاق ناگزیر دکھائی دیا اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ حکومت ہند تلنگانہ مجاہدوں کی سرکوبی کے لئے کہیں زیادہ بڑی اور پیشہ ور فوج کو متعین کر دے گی تو تلنگانہ لیڈرشپ نے عجلت میں نظام کے ساتھ سیاسی وابستگی کا فیصلہ کیا اور آزاد حیدر آباد کے لئے کوشاں ہو گئی۔ چنانچہ حیدر آباد میں کمیونسٹ پارٹی کو پہلی مرتبہ قانونی حیثیت حاصل ہوئی اور کمیونسٹ رضا کاروں کے شانہ بشانہ ہندوستانی افواج کے خلاف لڑے۔ اب تلنگانہ تحریک ان قوتوں کا ساتھ دے رہی تھی جن کے خلاف وہ ماضی میں برسرپیکار رہی تھی۔ مزید برآں اب وہ قوم پرست تحریک کے بھی آمنے سامنے تھی۔ جس کے نتیجے میں شدید کنفیوژن نے جنم لیا اور کمیونسٹ تحریک کی لیڈرشپ میں تضادات نے جنم لینا شروع کر دیا اور وہ اختلافات میں گھر گئی۔ تلنگانہ تحریک کو جو عروج حاصل ہوا تھا اس میں قوم پرستی کے عنصر نے ایک طاقتور عامل کی حیثیت سے کردار ادا کیا تھا اور وہی بعد میں اس تحریک کے زوال کی سب سے بڑی وجہ بھی بنا۔ اس کے علاوہ تحریک ابتداء میں اس وجہ سے کافی کامیاب رہی کیونکہ جاگیردار طبقے کا حوصلہ پست ہو رہا تھا اس لئے کہ ان کی حتی الوسع مزاحمت کے باوجود حیدر آباد کا ہندوستان میں انضمام ایک ناگزیر حقیقت بن چکا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ ریاستی مشینری بھی کرپٹ اور نااہل تھی اور دوسری طرف سیاسی عدم اطمینان بھی اپنے عروج پر تھا۔ کسان تحریک جب طبقہ امراء سے برسرپیکار تھی تو اسے بڑے پیمانے پر عوامی تائید و حمایت بھی حاصل تھی ایسے حالات وہ جور و ستم کا مقابلہ کرنے کا حوصلہ رکھتی تھی لیکن بعد میں اس کا سامنا ہندوستان کی پیشہ ور فوج سے تھا اور وہ عوامی حمایت بھی کھو چکی تھی۔ اس تحریک کے ضمن میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جب اس نے ابتداء میں زور پکڑا تو اس کی طرف سے پیش کئے جانے والے مطالبات وسیع البنیاد تھے یعنی ان کا تعلق تقریباً ہر قسم کے کسان سے تھا لہٰذا تلنگانہ تحریک میں متوسط کسانوں نے بھی غریب کسانوں کے ساتھ مل کر اس میں بھرپور حصہ لیا۔ بعد میں جب کسان "سوویتیں"

معرض وجود میں آئیں اور زمین کو دوبارہ سے تقسیم کیا گیا تو کسانوں کے مختلف طبقات کے مفادات میں تصادم منظر عام پر آیا۔ کچھ کمیونسٹوں کا اس ضمن میں کہنا ہے کہ یہ ایک بغیر سوچا سمجھا اور عجلت میں کیا گیا اقدام تھا جسے تلنگانہ لیڈرشپ نے بالائی سطح سے نافذ کرنے کی کوشش کی تھی اور کسانوں کو نچلی سطح سے اس تحریک کو پروان چڑھانے کی طرف دھیان نہیں دیا تھا اور نہ ہی اس کے لئے راہ ہموار کی گئی تھی۔ جب تحریک کو فوجی حملے کا سامنا کرنا پڑا تو اس کی کسانوں پر مبنی بنیاد میں دراڑیں پڑنا شروع ہو گئیں جو تحریک کے لئے تباہ کن ثابت ہوئیں۔ اس تحریک کے اپنی منزل مقصود تک پہنچنے سے قبل ہی زوال پذیر ہونے کی ایک اور بھی وجہ تھی۔ دراصل تلنگانہ تحریک کے ظہور پذیر ہونے میں وہی خصوصی عوامل کار فرما رہے جو عوامل گوریلا جدوجہد کے لئے بھی مد و معاون تھے۔ تلنگانہ افلاس زدہ خطہ ہے جس کی زیادہ تر زمین کانٹے دار جھاڑیوں اور جنگل پر مشتمل ہے جس میں کہیں کہیں متمول آبادیاں ہیں جہاں زمین کو تالابوں کے پانی کے ذریعے سے کاشت کیا جاتا ہے یہاں قبائلی بھی بڑی تعداد میں بستے ہیں جن کی یکجہتی اور لڑنے کا جذبہ دوسرے علاقوں کے لوگوں سے کہیں زیادہ ہے۔ جب 1948ء میں اس تحریک کا دائرہ کار وسیع کر کے اسے آندھرا کے متمول ڈیلٹا تک پھیلا دینے کی کوشش کی گئی اسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ یہاں اس بات کو بھی واضح کرنا ضروری ہے کہ تحریک کی ناکامی کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ اس وقت تک تحریک اپنے وسیع تر مطالبات سے دستبردار ہو چکی تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ متوسط کسانوں نے اس سے علیحدگی اختیار کر لی' اس وقت تک حیدر آباد کے مسئلے پر تحریک تلنگانہ قوم پرستوں کی مفاہمت کر چکی تھی۔

تیب ہاگا اور تلنگانہ دونوں تحریکوں کا ظہور مقامی حالات و وجوہات کی بنا پر ہوا اور کمیونسٹ پارٹی کا ان تحریکوں کے برپا ہونے میں کوئی عمل دخل نہ تھا۔ البتہ اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ کمیونسٹوں نے ان دونوں تحریکوں کی قیادت کی اور ان کے پروان چڑھنے میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ 1948ء کی کمیونسٹ پارٹی کانگرس کے بعد پارٹی نے اپنی جدوجہد کو باغیانہ روش عطا کرنے کا فیصلہ کیا لیکن وہ تیب ہاگا اور

تلنگانہ جیسی بڑے پیمانے کی تحریکوں کو منظم کرنے میں ناکام رہی۔ 1948ء اور 1952ء کے درمیانی عرصے میں کئی ریاستوں میں کمیونسٹ پارٹی پر پابندی عائد کر دی گئی۔ پارٹی کے دوسرے ذیلی شعبوں کی طرح کسان فرنٹ کو بھی انتہائی ظلم و استبداد کا نشانہ بنایا گیا۔ اس عرصے میں اکثر کسان سبھاؤں کے کارکن یا تو جیلوں میں ڈال دیئے گئے یا انہیں زیر زمین چلے جانا پڑا اس طرح اے آئی کے ایس کی تنظیم بیکار (out of function) ہو کر رہ گئی۔ اس کے باوجود ہندوستان بھر میں کسانوں کی طرف سے وقتاً فوقتاً صدائے احتجاج بلند کی جاتی رہی۔ اگرچہ کسانوں کی جانب سے احتجاج کے یہ مظاہرے سراسر مقامی نوعیت کے ہوتے اور ان کا دائرے کار بھی محدود ہوتا۔ ان تحریکوں سے ایک اور چیز واضح ہو کر سامنے آئی کہ کسان بغاوتیں محض پارٹی کے فیصلوں ہی سے شروع نہیں ہو سکتیں بلکہ اس کے لئے مخصوص حالات واقعات کا ہونا ضروری ہے۔ تبھی یہ بغاوتیں پروان چڑھتی ہیں۔

1952ء کے بعد کے عرصے میں کسان سبھا اور کمیونسٹ پارٹی نے کسانوں کی طرف سے مظاہروں اور احتجاجوں کے علاوہ راست اقدام کے تصور (idea of direct peasant action) کی پشت پناہی سے احتراز کیا۔ اب انہوں نے کانگرس حکومت پر دباؤ ڈال کر اسے زرعی اصلاحات نافذ کرنے پر مزید برآں کمیونسٹ پارٹی کے لئے پارلیمانی جدوجہد کی پالیسی اپنا لینے پر ہی اکتفا کیا تاکہ اگر کمیونسٹ پارٹی اقتدار میں آ جائے تو انقلابی زرعی اصلاحات رائج کی جا سکیں۔ 1958ء میں ہونے والی کمیونسٹ پارٹی کی کانگرس (جو کہ امرتسر میں منعقد ہوئی) اس میں "سوشلزم تک پرامن راہ" کی پالیسی اپنائی گئی اور 1961ء کی کانگرس منعقدہ وجے وڈا (Vijay wada) میں "نیشنل ڈیموکریسی" کا تصور ان الفاظ میں پیش کیا گیا۔ "نیشنل ڈیموکریسی قومی اصلاح و سماجی ترقی کے مسائل کو غیر سرمایہ دارانہ ذریعے سے حل کرنے کا سب سے موثر اور کارآمد راستہ ہے۔" اس طرح اس وقت قائم حکومت جو بورژوا جمہوریت کی پیداوار تھی اور جس میں قومی بورژوا کی لیڈرشپ کو فیصلہ کن حیثیت حاصل تھی تبدیل کر کے ایسی حکومت کے قیام پر زور دیا گیا جو کہ پیپلز ڈیموکریسی سے بھی مختلف ہو گی کہ

جس میں مزدور طبقے کی لیڈر شپ فیصلہ کن حیثیت کی حامل ہوتی ہے۔ اس لیڈر شپ کو عوام کی قطعی اکثریت کی حمایت بھی حاصل ہوتی ہے۔ "نیشنل ڈیمو کریسی ان دونوں طرز ہائے حکومت سے اس طرح مختلف ہوتی ہے کہ اس میں "پرولتاری قومی بورژوا کے ساتھ اقتدار میں شریک ہوتے ہیں۔" (46) یہ تصور اس تصور سے کسی طرح بھی مختلف نظر نہیں آتا جس پر پرجا سوشلسٹ پارٹی کاربند ہے اور اسی تصور پر عمل کرتے ہوئے وہ کانگرس کے ساتھ اقتدار میں شراکت پر بھی تیار دکھائی دیتی ہے۔ اس کو یہ امید ہے کہ کانگرس سے اتحاد کر کے وہ اس کے بائیں بازو (left wing) کو مستحکم کر سکے گی۔ چنانچہ اب پرجا سوشلسٹ پارٹی اور کمیونسٹوں میں بنیادی اختلافات بین الاقوامی تعلقات (International Relation) کی نسبت سے باقی ہیں وگرنہ ملکی پالیسی پر ان دونوں کا نظریہ و عمل تقریباً ایک جیسا ہی ہے۔ (A 46) اس طرح سیاسی قوتوں کی تشکیل نو کا اثر یہ ہوا کہ کسان تحریک کا دائرہ کار کوئی بھی راست اقدام اٹھانے کی بجائے محض حکومتی پالیسیوں کے خلاف احتجاجی مظاہرے کرنے تک ہی محدود ہو کر رہ گیا۔

کمیونسٹ اور سوشلسٹ دونوں زرعی اصلاحات کے اس اصول سے متفق ہیں جسے کانگرس نے اپنایا۔ زیادہ تنقید اس طریقہ کار پر ہوئی جن کی وجہ سے زرعی اصلاحات کے مقاصد ناکام ہوئے۔ کانگرس لینڈ ریفارم کمیٹی کی رپورٹ جو 1949ء میں شائع ہوئی ایک انقلابی دستاویز ہے۔ اس میں استحصال کے خاتمے اور زمین کو کاشتکار (tiller) کے تصرف میں دے دینے کو رہنماء اصول قرار دیا گیا ہے۔ اس رپورٹ میں کسانوں کی ملکیت میں زمینیں دینا اور اسے بنیاد بنا کر زرعی امداد باہمی کا نظام تشکیل دینے کی سفارش کی گئی ہے۔ یہ دستاویز دراصل کانگرس میں موجود بائیں بازو کے عناصر کی سوچ کو منعکس کرتی ہے نہ کہ اس کے مرکزی دھارے کی سوچ کو! نیز متعدد صوبائی حکومتوں کی آراء کی اس سے مطابقت بھی شک و شبے سے بالاتر نہیں کہ جنھوں نے زرعی اصلاحات کو نافذ کرنا ہے۔ 1950ء کی دہائی کے دوران بیشتر ریاستوں میں بے ربط انداز سے نافذ العمل کی گئیں اصلاحات اپنی روح کے اعتبار سے ان اصلاحات سے یکسر مختلف

تھیں جن کی سفارش زرعی اصلاحات کی کمیٹی (Agrarian Reforms Committee) نے کی تھی۔ چینی (Chinese) نقطہ نظر (47) تو یہ ہے کہ وہاں "بعض جاگیردار شہزادوں کو حاصل سیاسی مراعات کا خاتمہ کر دیا گیا ہے اور چند زمینداروں کو حاصل خصوصی زمینداری رعائتیں ختم کر دی گئی ہیں" لیکن "ہندوستان کے جاگیرداری نظام کو بہت حد تک تحفظ فراہم کر دیا گیا ہے۔" اس طرح کا نظریہ ان عمیق تبدیلیوں کی اہمیت کو کم کر دیتا ہے جو 1950ء کی دہائی کے دوران ہندوستانی زرعی معیشت پر مرتب ہوئیں۔ ہندوستان کی مختلف ریاستوں میں زرعی اصلاحات نے مختلف انداز میں اور مختلف سطحوں پر ان زمینداروں کے استحصال کا یا تو بالکل خاتمہ کر دیا یا اسے بہت حد تک کم کر دیا جو خود کاشتکاری نہیں کرتے تھے۔ زرعی اصلاحات کے نتیجے میں مختلف ریاستوں میں آنے والی تبدیلیاں اس قدر زیادہ اور اس قدر پیچیدہ تھیں کہ یہاں ان کا محض خاکہ پیش کر دینا ہی انتہائی وقت طلب کام ہو گا۔ مزید برآں ان تبدیلیوں کے تمام تر جزئیات کے ساتھ کئی مطالعے ہو چکے ہیں لیکن اس دور کے مکمل اعداد و شمار ابھی تک میسر نہیں ہو سکے۔ البتہ کچھ اعداد و شمار جو میسر آ سکے ہیں ان کی مدد سے ڈھیلی ڈھالی تصویر بنائی جا سکتی ہے۔ سولیخ گپتہ (Sulekh Gupta) اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ (1953_54ء) 75 فیصد کسان گھرانے 5 ایکڑ سے کم اراضی استعمال میں لاتے تھے۔ جبکہ 65 فیصد زمین 18 فیصد گھرانوں کے زیر کاشت تھی۔ موخرالذکر طبقے کے بلائی افراد کا تذکرہ کریں تو 3.6 فیصد گھرانے 36 فیصد زمین پر متصرف ہیں۔" (48) گپتا نے سرمایہ دارانہ زراعت کی روز افزوں ترقی اور غریب کسانوں کی جامد و ساکت اور خوشحالی سے محروم اقتصادیات میں تیزی سے آتے ہوئے فرق کی جانب بھی اشارہ کیا۔ غالباً گپتا سرمایہ دارانہ سیکٹر کی صلاحیت کے بارے میں ضرورت سے زیادہ توقعات وابستہ کئے ہوئے تھا۔ زرعی صورتحال کی تصویر کو بھوانی سین نے بہتر طور پر واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے سرمایہ دارانہ سیکٹر میں ترقی کے رجحان کو تسلیم کرتے ہوئے یہ بھی بتایا ہے کہ ہندوستان میں زرعی سرمایہ داری زیادہ سے زیادہ 16 فیصد مزدوروں کو جو دیہات میں بستے

ہیں روزگار فراہم کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے (زرعی مزدوروں یعنی دیہی پرولتاریوں کے 40 فیصد کو)۔ (49) پرانے نظام کی کئی باقیات کی نشاندہی سین۔ کوٹوسکی (Kotovsky) اور ڈینیل تھورنر (Daniel Thorner) نے کی ہے جن کا زرعی اصلاحات پر کام مستند حیثیت کا حامل ہے۔ پرانے نظام کی ان باقیات کا وجود سرکاری دستاویزات سے بھی ثابت ہے مثلاً تیسرے پنج سالہ منصوبہ کی مڈ ٹرم اپریزل رپورٹ میں مزارعین سے متعلق اصلاحات tenure کا تحفظ اور لگان (Rent) کی ریگولیشن وغیرہ جیسے مسائل کا ذکر بطور خاص کیا گیا ہے۔

زرعی اصلاحات کا دو حوالوں سے کسانوں کی سیاسی تحریک پر براہ راست اثر پڑا۔ پہلا اثر تو یہ تھا کہ مزارعین کی بالائی سطح کو زمین کے مالکانہ حقوق حاصل ہو گئے اور انہوں نے لیبر (Labour) کے آجرین کی حیثیت حاصل کر لی۔ کوٹوسکی کا کہنا ہے کہ "زرعی اصلاحات سے قبل بالائی سطح کے یہ مزارعین زمینداری نظام کے زبردست حامی تھے..... اصلاحات کے لاگو ہو جانے کے بعد وہ کسان تحریک میں فعال نہ رہے۔" (52) دوسرا اثر یہ ہوا کہ زرعی اصلاحات کے نتیجے میں ان مالکان اراضی نے کہ جنہوں نے اپنی زمین کو "خود کاشت" کرنا شروع کر دیا۔ مزارعین کی بڑی تعداد کو بیدخل کر دیا۔ بیدخل ہو جانے والے ان کسانوں (مزارعین) جو روزی اور زمین سے محروم کر دیئے گئے تھے سے توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ دیہات میں دھماکہ خیز قوت بن کر ابھریں گے۔ کسانوں کی بیدخلی کا یہ مسئلہ بعض کسان سبھاؤں میں زیر غور آیا اور بیدخلی کے خلاف چند ایک مقامی مظاہرے بھی ہوئے لیکن اس سے کوئی منشدد تحریک نہ ابھر سکی۔ بیدخلی کی مزاحمت میں کسانوں نے نہ ہی کوئی راست اقدام کیا۔ 58-1955ء کے عرصے کے دوران جب زرعی اصلاحات کو عملی جامہ پہنایا جا رہا تھا تو "کسانوں کی منظم تحریک عارضی طور پر موقوف ہو گئی تھی۔" (53) کانگرس کی ان زرعی اصلاحات کو ہدف تنقید بناتے ہوئے کمیونسٹ پارٹی نے ان اصلاحات کے نفاذ کے بیورو کریٹک طریق کار کی پرزور مذمت کی جو کہ بڑے پیمانے پر بیدخلی (eviction) کا باعث بنا۔ اس طریق کار کی بجائے کمیونسٹ پارٹی کی تجویز تھی کہ زرعی اصلاحات کسان کمیٹیوں کے ذریعے لاگو کی

جائیں۔ لیکن ان کی یہ تجویز کانگرس حکومت سے محض ایک اپیل ہی کی حیثیت رکھتی تھی کیمونسٹوں نے اس ضمن میں کسانوں کو راست اقدام کے لئے نہ تو تحریک دی اور نہ ہی انہیں ایسا کرنے کے لئے منظم کیا۔

آج ہندوستان کے کسانوں کو جو سیاق و سباق پیش کیا جا رہا ہے اس میں "نیچے سے انقلاب برپا کرنے" کی بجائے "اوپر سے انقلاب لے آنے" کا پرچار ہو رہا ہے۔ اگرچہ کیمونسٹ پارٹی نے "سوشلسٹ انقلاب کی پرامن تکمیل" اور "پارلیمانی طریقے سے اصلاحات کے حصول کے تصور" میں تمیز روا رکھی ہے' لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کیمونسٹ پارٹی کی طرف سے کی جانے والی آئینی جدوجہد کی کمٹ منٹ نے اس کے لئے باقی تمام متبادل راستے بند کر دیئے ہیں سوائے انتخابات کے راستے کے! وہ اب انتخابی تحریک ہی کے ذریعے کانگرس حکومت کو اقتدار سے علیحدہ کر کے اس کی جگہ خود لے سکتی ہے۔ مقتدر طبقوں کے اقتدار سے دستبردار ہونے کے سوال پر کیمونسٹ پارٹی کا نقطہ نظریہ تھا کہ "ہر چیز کا انحصار اس چیز پر ہو گا کہ کیا پرامن عوامی جدوجہد کی طاقت مقتدر طبقہ کو الگ تھلگ کر کے اسے اقتدار سے علیحدہ ہو جانے پر مجبور کر دیتی ہے یا اسے اپنی مسلح طاقت کو استعمال میں لا کر تشدد کرنے پر آمادہ کر دیتی ہے..... (جدوجہد کا) طبقاتی پہلو کیپٹل ازم کو ننگا کر دینے سے متعلق ہے..... جو نیشنل بورژوا کے وسیع تر قومی امنگوں کے ساتھ تصادم کو واضح کر دیتا ہے....." (54)

احتجاج تک محدود رہنے اور کانگرسی حکومت کے منفی رویے کو عیاں (Expose) کرنے کی پالیسی عام کسانوں میں کچھ زیادہ کامیابی حاصل نہ کر سکی۔ اس پالیسی کی وجہ سے آزادی کے بعد کے دس پندرہ برسوں کے دوران ہونے والے انتخابات میں بائیں بازو کو غیر معمولی فائدہ نہ ہوا کیونکہ کسانوں کی اکثریت نے اپنے ووٹ ان کی بجائے کانگرس کو دیئے اور نہ ہی احتجاجی جدوجہد ایسی قوت مجتمع کر پائی کہ جس کی وجہ سے مقتدر طبقے عوام سے کٹ کر الگ تھلگ ہو جائیں اور بعد ازاں اقتدار سے علیحدگی پر مجبور ہو جائیں۔ اگرچہ اس دوران کیمونسٹ پارٹی نے بڑھتی ہوئی قیمتوں اور ٹیکسوں میں کمی کے لئے مختلف شہروں' قصبوں اور دیہاتوں میں وسیع پیمانے پر مظاہرے منظم کئے۔

اس کے باوجود صورتحال ان کے حق میں فائدہ مند نہ رہی۔ اس عرصے میں سب سے کامیاب مظاہروں میں ایک کسان سبھاء کی طرف سے پنجاب میں 1959ء کے دوران برپا کیا گیا جو بیٹرمنٹ لیوی (Betterment Levy) کے خلاف تھا۔ یہ ایک ایسا ٹیکس تھا جو ان زمینوں پر عائد کر دیا گیا تھا جن کی قدر (value) آبپاشی کی بہتر سہولتوں کے میسر آ جانے سے کئی گنا بڑھ گئی تھی۔ لیکن اگرچہ کسان سبھاؤں جیسی وسیع البنیاد تحریکوں کو منظم کرنے میں بہت کامیابی حاصل ہوئی لیکن انہیں استحصال شدہ کسانوں میں طبقاتی بنیادوں پر تحریک چلانے میں کوئی خاص کامیابی نہ ہو سکی۔ اس حوالے سے ایک پہلو قابل غور یہ بھی ہے کہ ایسی جدوجہد کی کامیابی کہ جس میں تمام کسان شامل ہوں کمیونسٹ پارٹی کے لئے انتخابی حمایت کے حصول کی ضامن نہ بن سکی۔ اس کی بنیادی وجہ حاکم و محکوم کے مابین قائم چند مخصوص رشتوں میں پنہاں ہے جو دیہی معاشرے میں عمل پذیر ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کسانوں کے سیاسی رویے کو تشکیل دینے والے ان ساختیاتی اصولوں (Structural Pattern) میں تبدیلی لانا بہت ضروری ہے اگر کسانوں کو انتخابی حوالے سے کمیونسٹوں کے زیر اثر لانا مقصود ہے!

کسانوں کے سیاسی رویے کی تشکیل میں دھڑے (factions) بنیادی کردار ادا کرتے ہیں ان (دھڑوں یعنی factions) کے کئی حصے (sections) ہوتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ عموداً منسلک ہوتے ہیں۔ دھڑوں (factions) پر زمینداروں یا متمول کسانوں کا غلبہ ہوتا ہے دیہات کا بالائی طبقہ انہی کی وجہ سے تشکیل پاتا ہے جبکہ زیریں طبقہ بے زمین زرعی مزدوروں اور غریب کسانوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان کا کل لُم انحصار بڑے زمینداروں یا امیر کاشتکاروں پر ہوتا ہے۔ کسانوں کے استحصال شدہ حصوں (sections) میں طبقاتی یکجہتی یا تو بالکل ہی نہیں رہی یا اس کا شدید فقدان رہا ہے۔ وہ اپنے مالکان (بڑے زمینداروں) کی سرکردگی میں متعلقہ دھڑوں (factions) سے شدید وابستگی رکھتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں ان میں باہمی طبقاتی اتحاد و یکجہتی کا امکان معدوم ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس طرح سیاسی اقدام کے لئے رائے قائم کرنے اور اس پر عمل کرنے کا حق بڑا زمیندار اپنے لئے محفوظ کر لیتا ہے۔ جو نہ صرف زمین کا

مالک ہوتا ہے بلکہ دیہاتی معاشرے میں اسے غیر معمولی عزت و وقار بھی حاصل ہوتا ہے۔ زمیندار اپنے اپنے متعلقہ دیہات میں ایک دوسرے کے ساتھ سیاسی مقابلے (Competition) کے ذریعے اپنی عزت و وقار کو برقرار رکھنے کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔ غالب دھڑا (factions) جو اپنی دولت کے باعث سب سے زیادہ حامی رکھتا ہے وہ عموماً حزب اقتدار کا ساتھ دیتا ہے اور جواباً" مقتدر اصحاب سے فوائد حاصل کرتا ہے جبکہ حزب اختلاف کو متوسط کسانوں کی شکل میں اپنے حامی میسر آتے ہیں جو بڑے زمیندار کے حلقہ اثر سے آزاد ہوتے ہیں بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ وہ عام طور پر بڑے زمینداروں کے مخالف ہوتے ہیں۔ دھڑوں کو بنانے میں کئی وجوہات کارفرما ہوتی ہیں جیسے برادری (Kinship)' ہمسائیگی کے تعلقات (neighburhood ties) یہ تعلقات اچھے بھی ہو سکتے ہیں اور خراب بھی! اور ذات کے حوالے سے وابستگی (Caste alignments) وغیرہ کسی بھی کسان کو کس مخصوص دھڑے (faction) میں شامل ہونے یا نہ ہونے کے لئے تحریک دیتی ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وسیع تر سیاق و سباق میں دھڑوں (factions) کے ایک گروہ کی نمایاں ترین خصوصیت (characteristic) زمینداروں اور ان کے دست نگر افراد کے باہمی تعلقات ہوتے ہیں جبکہ دوسرے (مخالف) دھڑوں میں چھوٹے مگر آزاد مالکان اراضی کو غلبہ حاصل ہوتا ہے۔ ووٹوں کی تعداد جنہیں لیفٹ (Left) اپنے حق میں متحرک کر سکتا ہے اس کا بنیادی طور پر انحصار اس بات پر نہیں ہوتا کہ وہ کس قدر احتجاج کرتے ہیں (اگرچہ احتجاجی تحریک بھی جزواً" صورتحال کو ضرور متاثر کرتی ہے) بلکہ ووٹ حاصل کرنے میں کامیابی کا دار و مدار اس بات پر منحصر ہوتا ہے کہ لیفٹ دھڑوں کو کس قدر متاثر کر سکتا ہے۔ سب سے اہم سوال تو غریب کسانوں اور بے زمین زرعی مزدوروں کے بڑی تعداد میں ووٹوں کا حصول ہے جن پر اب بھی ان کے مالکان (بڑے زمینداروں) کا غلبہ ہے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک دھڑوں (factions) کے اس نظام کا خاتمہ نہ کیا جائے۔ غریب کسانوں اور فارم کے مزدوروں کی اپنے مالکان (زمینداروں) سے وابستگی محض پسماندہ ذہنیت جیسی موضوعی (Subjective) وجوہات ہی کی بنا پر نہ تھی

بلکہ اس کی کئی معروضی وجوہات بھی تھیں ـــــ مثلاً ان کی روزی کا انحصار کلیتاً" ان کے مالک زمیندار پر تھا۔ لہٰذا اس کی توقع ہرگز نہ کی جا سکتی تھی کہ کسانوں کی طرف سے راست اقدام کے بغیر یا حکومتی منشاء کی عدم موجودگی میں زمینداروں یا متمول کسانوں کی اقتصادی قوت کو توڑا جا سکے اور لیفٹ ووٹروں کی حمایت حاصل کر سکے۔ یہی پارلیمانی طرز سیاست کا تضاد ہے اور اس پارٹی کے لئے کنفیوژن کا ذریعہ جو راست اقدام سے گریز کی راہ اپنائے۔

سطور بالا میں رقم کئے گئے تجزیے میں کافی سوالات اٹھائے گئے ہیں البتہ مرکزی خیال (Theme) ایک ہی ہے جو ہماری تمام بحث میں اپنی موجودگی کا احساس دلاتا رہتا ہے یعنی متوسط کسانوں اور آزاد مگر چھوٹے مالکان اراضی کا روس چین اور ہندوستان میں برپا ہونے والی مختلف تحریکوں میں کیا کردار رہا اور دوسری طرف چھوٹے کسانوں کے مختلف درجات کا ان تحریکوں کی نسبت کیا رویہ رہا۔

لہٰذا غریب کسانوں سے متعلق ہمیں یہ آگاہی ہوئی کہ ابتداء میں تمام کسانوں میں سے سب سے کم متشدد (militant) طبقہ انہی کا تھا۔ ابتداء میں ان کی پسماندگی کی وضاحت موضوعی حوالے سے (Subjective terms) کی گئی اور کہا گیا کہ صدیوں سے غلامانہ عادات و اطوار غریب کسان کی شخصیت کا اٹوٹ حصہ بن چکی ہے یا عموماً اس کی غلامانہ ذہنیت کو اس کی مفعولیت کی وجہ قرار دے دیا جاتا ہے۔ لیکن ہم پر یہ حقیقت بھی آشکارا ہوئی کہ جب مخصوص حالات نے جنم لیا تو غریب کسانوں نے بہت جلد غلامانہ ذہنیت سے چھٹکارہ پا لیا اور یکدم فعال قوت کے طور پر ابھرے۔ چنانچہ یہ بات بہت واضح ہے کہ کسانوں کی موضوعی پسماندگی (Subjective Backwarndess) کی جڑیں معروضی حالات ہی میں پیوست ہیں۔ اگر غریب کسان اور صنعتی مزدور کے حالات کا موازنہ کیا جائے تو جو بنیادی فرق ہمیں نظر آئے گا وہ یہ ہے کہ موخرالذکر اپنی ملازمت کے حوالے سے ایک ہی مقام پر رہنے پر مجبور نہیں ہوتا وہ ایک جگہ سے نوکری چھوڑ کر دوسری جگہ جا سکتا تھا جس سے اسے طبقاتی جدوجہد کو شروع کرنے اور اس میں حصہ لینے میں غیر معمولی دشواری نہیں ہوتی اگرچہ فیکٹری کی طرف سے رہائش

فراہم کر کے اس کی آزادی کو مسدود کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور اس کی طرف سے کی جانے والی عملی جدوجہد کو محدود کرنے کی سعی کی جاتی ہے پھر بھی غریب کسان یا مزارع کی نسبت اسے زیادہ آزادی میسر ہوتی ہے۔ اس کے برعکس کسان کے حالات بندشوں۔ پابندیوں اور مجبوریوں سے عبارت ہوتے ہیں۔ وہ اور اس کا پورا خاندان مطلقاً زمیندار کا دست نگر ہوتا ہے۔ جب کسی معاشرے میں آبادی کا دباؤ شدید ہو جیسے کہ چین اور ہندوستازن کی مثال ہمارے سامنے ہے تو ایسے حالات میں زمیندار کو استبدادی طریقہ کار اختیار کرنے کی ضرورت بھی نہیں رہتی بلکہ اقتصادی مقابلہ ہی انہیں مجبور و مقہور بنا دیتا ہے۔ آبادی کے مارے ہوئے معاشروں میں غریب کسان اس صورت میں زمیندار کو اپنا محسن اور مائی باپ سمجھنے لگتا ہے اگر وہ اسے مزارع کے طور پر کاشت کرنے کے لئے زمین دے دے یا اسے اپنے کھیت پر مزدور رکھ لے۔ جب بھی بحران آتا ہے تو وہ اپنے آقا کی طرف امداد طلب نظروں سے تکتا ہے اور آقا سر پرستانہ رویے کے ساتھ اس کے سر پر شفقت بھرا ہاتھ رکھتا ہے کیونکہ زمیندار کو اس جانور کو زندہ تو رکھنا ہی ہوتا ہے جس کی محنت کے بل بوتے پر وہ پھل پھول رہا ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایسی مستثنیات بھی دیکھنے کو ملتی ہیں کہ استحصال اور ظلم و جور انسانی قوت برداشت سے بڑھ جاتے ہیں اور ایسی صورتحال پیدا ہو جاتی ہے کہ کسان کو اپنے آقا کے خون سے ہاتھ رنگنے پڑتے ہیں خصوصاً جب آقا سرپرستانہ برتاؤ سے پہلوتہی کرتا ہے۔ کسان کی پسماندگی دراصل معروضی زبردستی (dejective dependence) میں ہی پیوست ہوتی ہے اور اس کی نوعیت سراسر اضافی ہوتی ہے نہ کہ مطلق (absolute)_ جب انقلابی حالات جنم لیتے ہیں اور متوسط کسان زمینداروں اور متمول کاشتکاروں کے خلاف فضا کو پوری طرح سازگار بنا لیتے ہیں تو غریب کسان کا حوصلہ بلند ہو جاتا ہے اور وہ عملی جدوجہد میں کود پڑنے کے لئے دوسروں سے زیادہ بیتاب دکھائی دیتا ہے۔ تب اس کی انقلابی قوت حرکت میں آ جاتی ہے۔ جب معروضی اسباب جنم لے لیتے ہیں تو انقلابی قوت غریب کسان ہی ہوتا ہے۔ لیکن اس میں ایک فطری کمزوری بھی ہوتی ہے وہ خوف کا آسانی سے شکار ہو جاتا ہے اور اس کا حوصلہ جلد

جواب دینے لگتا ہے' غریب کسان انقلاب کی طرح پر بے دھڑک ہو کر تبھی چلتا ہے جب اس پر عملاً یہ ثابت کر دیا جائے کہ اس کے آقا کی طاقت ہمیشہ کے لئے ختم ہو چکی ہے اور زندگی بتانے کے متبادل راستے اس کے لئے کھلے ہیں۔

دوسری طرف متوسط کسان ایسا طبقہ تھا جو تمام کسانوں میں سب سے متشدد (militant) تھا۔ اور یہ دیہات میں پرولتاری تحریک کا زبردستی اتحلوی تھا اور وہ زرعی انقلاب کے لئے محرک بن سکتا تھا۔ لیکن ان کی طبقاتی پوزیشن کے باعث سماجی پس منظر محدود ہے۔ جب دیہات میں تحریک انقلابی مرحلے میں داخل ہوتی ہے تو وہ تحریک سے علیحدگی اختیار کر سکتے ہیں اگر ان کے خدشات کو رفع نہ کیا جائے اور انہیں مشترکہ کوشش کا حصہ نہ بنایا جائے۔

اس طرح ہمارا مفروضہ اس ترتیب کو بالکل ہی الٹ دیتا ہے جو ہمیں ماؤ کی تحریروں میں نظر آتی ہے البتہ یہ ماؤ کے عمل (Practice) سے مطابقت رکھتی ہے۔ ابتدائی مرحلے پر غریب کسان تحریک کی رہنمائی کرنے والی قوت نہیں ہوتے اور تحریک کی اصل قوت "متوسط کسان" اس وقت جدوجہد میں شامل ہوتے ہیں جب تحریک کی کامیابی یقینی ہوتی ہے لیکن حقیقت اس کے بالکل برعکس ہوتی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اس ترتیب کا صحیح ادراک جو کہ غریب کسانوں کو متحرک کرنے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ کسانوں سے متعلق کوئی بھی حکمت عملی وضع کرتے ہوئے اس کی اہمیت غیر معمولی ہوتی ہے۔

REFERENCE

1. Frantz Fanon, The Damned (Paris, 1963), p. 48.
2. V. I. Lenin, *Selected Works*, vol. II (Moscow, 1947), p. 457.
3. *ibid.*, p. 647.
4. Government of India, Planning Commission, Report of the Indian Delegation to China on Agrarian Co-operatives (New Delhi, 1957).
5. G. Adhikari, "The Probblem of the Non-Capitalist Path of Development of India and the State of Natinal Democracy," *World Marxist Review*, vol. VII, no. 11, November 1964,
6. George Lichtheim, *Marxism, a Historial and Critical Study* (London, 1961), p.33
7. Lenin, *op.cit.*, pp. 456-7.
8. For a fuller picture, readers should consult the following work: Lenin, *The Development of Capitalism in Russia* (Moscow, 1956); G. T. Robinson, *Rural Russia Under the Old Regime* (New York, 1949); Sir John Maynard, *The Russian Peasant* (New York, 1962).
9. Cf. J. Stalin, *Problems of Leninism* (Moscow, 1953), pp. 213-36.
10. Marx and Engels, Preface to the Russian Edition of the Communist Manifesto, *Selected Works* (London, 1950), vol. I, p. 24.
11. Lenin, *Collected Works* (Moscow, 1961), vol. IV, p. 24.
12. *ibid.*, vol. VI, p. 444.
13. Robinson, *op cit.*, pp. 206-7.
14. Lenin, *Collected Works*, vol. IV, p. 427.
15. Cf. "The Agrarian Programme of Russian Social Democracy" and "Reply to Criticism of Our Draft Programme," *ibid.* vol. VI, pp. 109-50 and 438-53

16. *ibid.*, vol. VIII, p. 231.
17. Robinson, *op cit.*, p. 161.
18. Lenin, *Selected Works,* vol. II (Moscow, 1947), p.37.
19. Sir John Maynard, *Russian in Flux* (New York, 1962), p. 332.
20. Lenin, *Selected Works*, vol. II, pp. 414-17.
21. *ibid.*, p. 647.
22. Jane Degras, *The Communist International__ Documents* (London, 1960), vol. II, p. 336.
23. Edgar Snow, *Red Star Over China* (London, 1963), p. 157.
24. Ho Kan Chih, *A History of the Modern Chinse Revolution* (Peking, 1959), p. 100.
25. The article included in the *Selected Works of Mao Tse-tung* (London, 1955) under the title "Analysis of Classes in Chinese Society," and dated March 1926, is a revised and abridged version of two articles which appeared in Chung-kuo Nung-min in January and February 1926. Much of value in the original article has been lost in the revised version. Our references are to the translation of the original article as given by Stuart Schram in *The Political Thought of Mao tse-tung* (New York, 1963), pp.172-7.
26. I. Deutscher, "Maoism--Its Origins, Background and Outlook" in R. Miliband and J. Saville (eds.) *Socialist Register 1964* (London, 1964), p.19.
27. Schram, *op cit.,* pp. 28 and 33.
28. Ho Kan Chih, *op cit.*, p. 139.
29. The percentage figures of the various classes of the Chinese peasantry are derived from the data given by Mao Tse-tung in the original article referred to in note 25.
30. Mao Tse-tung *Selected Works* (London, 1955), p.23.

31. Schram, *op cit.*, p. 173.
32. *ibid.*, p. 88.
33. Martin C. Yang, *A chinese Village* (London, 1947), p. 143.
34. See Chao Kuo-chun, *Agrarian Policy of the Chinese Communist Party* (London, 1960).
35. *The Agrarian Reform Law of the People's Republic of China* (Peking, 1950).
36. *Eighth National Cangress of the CCP*, vol. III (Peking, 1956), pp. 182-3.
37. David and Isabel Crook, *Revolution in a Chinese Village* (London, 1959), and C. K. Yang, *A chinese Village in Early Communist Transition* (Cambridge, Mass., 1959).
38. C. K. Yang, *op cit.*, pp. 143-5.
39. Jawaharlal Nehru, *The Discoverv of India* (London, 1956), p. 365.
40. N. G. Ranga, *Revolutionary Peasants* (New Delhi, 1949), p. 89.
41. Acharya Narendra Deva, *Socialism and the National Revolution* (Bombay, 1946). pp. 46-7.
42. Asoka Mehta, *Studies in Asian Socialism* (Bombay, 1959), pp. 213-15.
43. Bhowani Sen, "The Tebhaga Movement in Bengal," *Communist*, vol. I, no. 3, September 1947, p. 121.
44. Cf. *ibid.*, pp. 124 f., also All India Kisan Sabha, *Draft Report for 1944-45* (Bombay, 1945), pp.9-13.
45. Bhowani Sen, *op cit.*, p. 130.
46. G. Adhikari, "The Problem of the Non-Capitalist Path of Development of India and the State of National Democracy," *World Marxist Review*, vol. VII, no. 11, November 1964.

46a. The Communist Party of India has since split into two rival Communist Parties.

47. More on the Philosophy of Pandit Nehru, *People's Daily* (27 October 1962).

48. Sulekh Gupta, "New Trends of Growth in Indian Agriculture," *Seminar*, no. 38 (New Delhi, October 1962).
49. Bhowani Sen, *Evolution of Agrarian Relations in India* (New Delhi, 1962).
50. G. Kotovsky, *Agrarian Reforms in India* (New Delhi, 1964); Daniel Thorner, *The Agrarian Prospect in India* (Delhi, 1956), *and Land and Labour in India* (Lodnon, 1962).
51. Government of India, Planning Commission, *The Third Plan, Mid Term Appraisal* (Delhi, 1963).
52. Kotovsky, *op cit.*, p. 80.
53. *ibid.*, p. 82.
54. Adhikari, *op cit.*, p. 39.
55. For reasons of space we are unable to enlarge on this question which deserves more attention than it has received so far on the Left. The following works may provide a useful introduction to this subject: Ralph Nicholas, "Village Factions and Political Parties in Rural West Bengal," *Journal of Commonwealth Political Studies*, vol. II, no. 1, November 1963; Oscar Lewis, Village Life in Northern India (Urbana, 1958), chapter IV; T. O. Beidelman, *A Comparative Analysis of the Jajmani System* (New York, 1959); Frederik Barth, *Political Leadership Among Swat Pathans* (London, 1959).

تحقیق کے نئے زاویے

قدیم مصری عورت

ڈاکٹر مبارک علی

موجودہ زمانے میں تحریک نسواں کے زیر اثر اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ عورتوں کے وجود کو تاریخ میں جگہ دی جائے کیونکہ معاشرے میں مردوں کے تسلط کے بعد جب سیاسی و معاشی اختیارات ان کے پاس آئے تو انہوں نے تاریخ کے عمل پر اپنا قبضہ جما لیا اور عورتوں کو اس عمل سے بالکل خارج کر دیا۔ اس لئے جب قدیم تاریخ کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو اس میں عورت خاموش' بے زبان' اور بے عمل کردار کے روپ میں نظر آتی ہے۔

لیکن کیا ایسا تھا؟ اب مورخ عورتیں اور ان کے حامی مرد مورخ اس پہلو پر تحقیق کر رہے ہیں کہ اگرچہ سیاسی و معاشی اقتدار یقیناً مردوں کے پاس تھا' مگر اس کے باوجود عورت اس قدر مجبور' بے کس اور بے سہارا نہیں تھی۔ وہ تمام رکاوٹوں اور مسائل کے باوجود اپنی انفرادیت کو برقرار اور اپنے وجود کو قائم رکھے ہوئے تھی۔ اس نقطہ نظر کو ثابت کرنے کے لئے عورتوں کی تاریخ کے سلسلہ میں' اس پر تحقیق کی جا رہی ہے کہ قدیم معاشروں میں عورت کا کیا کردار تھا؟ اس کی کیا حیثیت تھی؟ اسے کس قسم کے حقوق ملے ہوئے تھے؟ تاکہ اس مطالعہ کے بعد اس کا اندازہ ہو کہ عورت کی حیثیت میں مرحلہ وار کس طرح سے تبدیلی آئی۔ اس سلسلہ میں گے روبنس (Gay Robins) کی کتاب "قدیم مصر میں عورت۔" Women in Ancient Egypt. (1993) ایک اہم کتاب ہے کہ جس میں مصنفہ نے قدیم مصر میں عورت کی حیثیت کا تعین کرتے ہوئے اس کے تاریخی کردار کو اجاگر کیا ہے۔

گے روبنس اس کی جانب اشارہ کرتی ہے کہ اب تک مصر کی جو بھی تاریخ لکھی

گئی اس میں صرف مردوں ہی کا ذکر ہے۔ عورتیں اس سے غائب ہیں۔ اگرچہ آج بھی اس تاریخ کو عورتوں کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے تو یہ بات عجیب نظر آتی ہے کہ ان مورخوں نے کس طرح سے عورتوں کو نظرانداز کر دیا۔ لیکن مورخوں کو اس میں کوئی عیب اس لئے نظر نہیں آیا کہ وہ اس کے عادی تھے کہ عمل اور کردار میں صرف مردوں کو دیکھا جائے کیونکہ سیاست' مذہب' ادب اور سماج کے ہر شعبہ پر مردوں کا تسلط تھا' اور عورتوں کو اس سارے عمل میں پس پردہ دھکیل دیا گیا تھا۔

قدیم مصر کی تاریخ کو جب تشکیل دیا جاتا ہے تو اس کے تین ماخذ ہیں کہ جن سے مواد حاصل کیا جاتا ہے: آثار قدیمہ' تحریری متن' اور مصوری و مجسمے۔

روبنس کے مطابق آثار قدیمہ میں جب ایک بار کھدائی ہو جاتی ہے اور اس کے نتائج کو ریکارڈ کر لیا جاتا ہے' تو کھدائی کی تہیں جلد ہی ختم ہونا شروع ہو جاتی ہیں۔ ایک بار جب وہ غائب ہونا شروع ہو جائیں تو پھر انہیں دوبارہ سے حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ابتداء میں یہ ہوا کہ کھدائی کر کے زمین سے چیزوں کو نکال لیا گیا اور پھر آثار کو اس طرح سے چھوڑ دیا' جس سے اس کی تمام شہادتیں مٹ گئیں۔ عام طور سے ماہرین آثار قدیمہ کا رویہ یہ ہوتا ہے کہ کھدائی کے ذریعہ محلات' مقبرے' اور بڑی بڑی عمارتیں تلاش کی جائیں کیونکہ ان کی دریافتوں میں پروپیگنڈا ہوتا ہے۔ وہ اس پر توجہ نہیں دیتے کہ عام لوگوں کی آبادیاں دریافت کی جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ مصر میں عام لوگوں کی آبادیاں دریافت نہیں ہوئیں وہ اسی طرح سے زمین میں مدفون ہیں۔ اس رویہ کی وجہ سے عام لوگوں کے گھر سامنے نہیں آئے' اس وجہ سے عورت بھی نظروں سے غائب رہی۔ کیونکہ عورت کا تعلق گھر اور روزمرہ کی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب اس کو نظرانداز کر دیا گیا تو عورت بھی اس کے ساتھ فراموش کر دی گئی۔

قدیم مصر کی تاریخ کا دوسرا اہم ماخذ تحریری مواد ہے کہ جو بہت کم ہے۔ اس وقت مشکل سے ایک فیصد لوگ لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔ یہ بھی بیوروکریسی کا حصہ تھے۔ عورتیں کم لکھی پڑھی ہوتی تھیں لہذا اب تک ایسی کوئی تحریر نہیں ملی کہ جو کسی عورت کی لکھی ہوئی ہو۔ اس وجہ سے جو بھی تحریری مواد ہے وہ یک طرفہ ہے اور

مردوں کا لکھا ہوا ہے' یہ عورتوں کی کوئی نمائندگی نہیں کرتا ہے۔

مصوری اور مجسمے بادشاہ و امراء کی مرضی و خواہش و احکامات کے تحت تیار ہوتے تھے۔ اس لئے یہ مردوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ عورتیں یہاں بھی مرد کی خواہش کے تابع ہیں۔

جدید مورخ کا مسئلہ یہ ہے کہ جب وہ قدیم عہد کی تاریخ لکھتا ہے تو اس تاریخ کو اپنے عہد کی اخلاقی قدروں اور روایات کے تحت جانچتا ہے۔ مثلاً جب وہ قدیم تاریخ میں بھائی بہن' باپ اور بیٹی کے درمیان شادی کے رشتوں کو دیکھتا ہے تو اس کے لئے ذہنی طور پر یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ کیسے ممکن تھا؟ لہذا وہ اس کی نئی تاویلات نکالتا ہے کہ شادی تو ہوتی تھی' مگر جنسی تعلقات قائم نہیں ہوتے تھے وغیرہ وغیرہ۔ مورخ کی ان تاویلات سے تاریخ زیادہ سے زیادہ پیچیدہ ہوتی چلی جاتی ہے۔

دیکھا جائے تو مصر کی تاریخ ہزاروں سال پرانی ہے۔ لہذا تاریخ کے اس طویل دورانیہ میں عورت کے کردار اور اس کی حیثیت کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ہمیشہ سے ایک جیسی رہی۔ اس طویل عرصہ میں اس میں تبدیلی بھی آئی' مگر اس تبدیلی کی شہادتیں ہمارے پاس بہت کم ہیں۔

عورت کی حیثیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ قدیم مصر کے معاشرے کی سماجی درجہ بندی کو دیکھا جائے۔ اس میں سب سے اول روحانی دنیا اور اس کے دیوی و دیوتا تھے؟ اس کے بعد بادشاہ آتا تھا جو کہ بنیادی معاملات کا سربراہ تھا' مگر اس کا تعلق روحانی دنیا سے بھی تھا اور وہ دنیاوی و روحانی معاملات میں ایک تعلق بھی بنتا تھا' اس کے بعد بیوروکریسی آتی تھی' پھر آرٹسٹ' دست کار و ہنرمند' آخر میں کسان اور غلام۔ اس درجہ بندی کی وجہ سے عورتوں کی ایک حیثیت نہیں تھی۔ شاہی خاندان اور پیشہ ور طبقوں کی عورتوں اور کسان عورتوں میں فرق تھا۔ شاہی خاندان اور امراء کی عورتیں خاندان کے معاملات میں اثر و رسوخ رکھتی تھیں۔ اس وجہ سے ان کی تاریخ میں عورتوں کا تھوڑا بہت ذکر آ جاتا ہے۔ مگر کسان عورتیں منظرنامہ سے غائب ہیں۔

عورت کی حیثیت کو اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ قدیم مصر کی دیوی ہاتور

(Hathor) ایک طرف تو زرخیزی' خوش حالی اور زندگی کی علامت تھی' تو دوسری طرف تباہی و بربادی کی۔ یہی دوہرا پن عورت کے کردار میں دکھایا جاتا ہے۔ اگر عورت روایات کی پابندی کرے تو اچھی عورت ہے۔ اگر ان سے انحراف کرے تو بری۔

جب شاہی خاندان میں عورت کی حیثیت کا جائزہ لیا جاتا ہے تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ جب بادشاہ دیوی و دیوتاؤں کا نمائندہ تھا تو کیا بادشاہ کی ماں' بہن' اور بیٹی بھی اس نمائندگی میں شریک تھیں؟ اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ روحانی تعلق کی علامت کے طور پر ملکہ گدھ اور کوبرا کا ماسک پہنتی تھی۔ بعد میں عقاب کے پر' گائے کے سینگھ اور سورج کی کرنوں والی قرص۔ یہ تمام علامات دیوی و دیوتاؤں کی تھیں جو الٰہی قوتوں کو ظاہر کرتے ہوئے ملکہ کو عام انسانوں سے بلند کرتی تھیں۔

مصر میں قدیم روایت کے تحت تخت کی وارث شاہی خاندان کی عورت ہوا کرتی تھی' اگرچہ وہ وارث تو ہوتی تھی مگر تخت پر مرد ہی بیٹھتا تھا' لہٰذا خود کو جائز حکمران ثابت کرنے کے لئے ضروری تھا کہ وہ وارث عورت سے شادی کرے' چاہے وہ اس کی بہن ہی کیوں نہ ہو۔ اس لئے ہر بادشاہ تخت پر بیٹھنے سے پہلے شاہی خاندان کی وارث عورت سے شادی کرتا تھا۔ اس روایت یا قانون کی وجہ سے باپ کو بیٹی' یا بہن سے شادی کرنی پڑتی تھی۔ اس قسم کی شادیاں دیوی' دیوتاؤں اور دیو مالائی قصوں میں پائی جاتی تھیں' چونکہ بادشاہ بھی ان کی اولاد تھا اور روحانی دنیا سے تعلق رکھتا تھا اس لئے اس کے لئے یہ کوئی عیب نہیں تھا۔ جب کہ عام معاشرہ میں اس روایت پر عمل نہیں ہوتا تھا۔

بادشاہ شاہی خاندان کی عورتوں کے علاوہ بھی شادیاں کرتا تھا' اس لئے اس کی بیویاں شاہی خاندان والیاں' اور غیر شاہی خاندان والیوں میں تقسیم ہوا کرتی تھیں۔ ان بیگمات میں سے کسی ایک کو وہ "خاص بیگم" کا خطاب دیا کرتا تھا۔

مصر کے بادشاہ سیاسی تعلقات کی خاطر غیر ملکی یا غیر مصری شہزادیوں سے بھی شادیاں کرتے تھے۔ یہ دو قسم کی ہوتی تھیں : ایک وہ شاہی خاندان کہ جن سے مساوی تعلقات ہوا کرتے تھے۔ دوسرے ماتحت یا مفتوح حکمران خاندان۔ مصر کے بادشاہ نے

ایک خط میں اپنے ماتحت شام کے حکمراں کو لکھا کہ : "اپنی بیٹی کو بادشاہ کے حضور میں بھیجو جو کہ تمہارا مالک و آقا ہے۔ اس کے علاوہ بیس صحت مند غلام' چاندی کے رتھ اور صحت مند گھوڑے ساتھ میں ہونے چاہئیں۔"

ایک ماتحت حکمران نے بادشاہ کو لکھا کہ : "میں نے اپنی بیٹی کو بادشاہ کے حضور میں بھیجا ہے جو کہ میرا آقا' دیوتا اور سورج خدا ہے۔"

اس روایت کے برعکس مصر کے بادشاہ اپنی بیٹیاں دوسرے حکمرانوں کو شادی میں نہیں دیتے تھے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عورتوں کو فاتح اور طاقت بادشاہ کی خدمت میں بطور خراج پیش کرنے کا رواج تھا۔ یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ جب بادشاہ کے حرم میں ایک کثیر تعداد عورتوں کی ہوتی ہو گی تو وہ ان سب سے تو جنسی تعلقات نہیں رکھتا ہو گا' تو یہ عورتیں کیا کرتی ہوں گی؟ تھوڑی بہت جو شہادتیں ملی ہیں' ان سے تو یہی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ عورتیں کپڑوں اور لباس کے بنانے اور خود کی آرائش میں مصروف رہتی ہوں گی۔ یہ بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ان میں سے اکثریت نئے ماحول اور کلچر میں یقیناً خوش نہیں ہوں گی اور اجنبی ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ متعصبانہ سلوک کیا جاتا ہو گا۔ لیکن ان تمام تکالیف کو وہ اس لئے برداشت کرتی تھیں کیونکہ ان کی قربانی نے ان کے ملک کو امن و امان دیا اور طاقت ور حکمراں کے قہر سے بچایا۔ لیکن المیہ یہ تھا کہ ان کی اس قربانی کی کوئی تعریف نہیں کی جاتی تھی' اور اسے ایک روایت سمجھ کر قبول کر لیا جاتا تھا۔

شاہی خاندان کے ذکر کے بعد جب ہم عام مصری معاشرہ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ مصریوں میں شادی کے سلسلہ میں کوئی مذہبی یا سیکولر رسومات نہیں ہوتی تھیں۔ جب شادی طے ہو جاتی تھی تو لڑکی کے والد کو رقم دے دی جاتی تھی۔ طلاق کی صورت میں عورت اپنا جہیز' وہ رقم کے جو وہ ساتھ میں لائی تھی' اور وہ تحفے کے جو اسے ملے تھے' وہ واپس لے جاتی تھی۔ طلاق کا رواج تھا۔ یہ پسند و ناپسند' عورت کا بانجھ ہونا' اور مرد کا اعلیٰ عہدے پر پہنچ کر دوسری شادی کرنے کی وجہ سے تھا۔ لیکن مطلقہ عورت کی دوبارہ سے شادی ہو جاتی تھی مرد شادی شدہ عورتوں کے

علاوہ کنیزوں یا ملازماؤں سے بھی جنسی تعلقات رکھ سکتا تھا۔ جائز یا ناجائز اولاد کا کوئی تصور نہیں تھا۔ لیکن شادی شدہ عورت کے لئے کسی دوسرے سے جنسی تعلق رکھنا معیوب تھا۔

شادی کا بنیادی مقصد بچے پیدا کرنا اور خاندان کی تشکیل تھا۔ اولاد کے لئے دیویوں کے مندر میں منتیں مانی جاتی تھیں۔ اگر اولاد نہ ہو تو متبنی بنانے کا رواج تھا وارث کا ہونا اس لئے ضروری تھا کہ وہ باپ کے مرنے پر تجہیز و تکفین کی رسومات ادا کرتا تھا۔

ریاست کے ڈھانچہ میں بیوروکریسی کی بڑی اہمیت تھی، مگر اس کے لئے صرف مردوں کو تیار کیا جاتا تھا۔ اس میں عورتوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی۔ امراء کے خاندانوں میں عورتیں صاحب جائداد ہوا کرتی تھی، اور وہ اپنے شوہروں کے اختیارات کو بھی استعمال کر سکتی تھیں، اس طرح عورت کی حیثیت کا تعین اس کے طبقہ سے ہوا کرتا تھا، عام طبقوں کی عورتیں ان مراعات سے محروم تھیں۔

قانون کی نظروں میں عورت اور مرد مساوی تھے۔ بطور شاہد وہ مرد کے برابر تھی۔ دونوں کے لئے ایک جیسی سزائیں تھیں۔ لیکن نچلے طبقے کی عورتیں غیر محفوظ تھیں، خاص طور سے اگر وہ بیوہ ہوئی تو۔ ان کے لئے بغیر حفاظت گھر سے نکلنا خطرہ تھا۔ صاحب جائداد طبقہ میں عورت شوہر کی اور لڑکی باپ کی وارث ہو سکتی تھی۔ وہ موروثی جائداد کا انتظام بھی کر سکتی تھی۔ اگر لڑکوں اور لڑکیوں سمیت کئی وارث ہوں تو جائداد کی آمدنی سب میں برابر تقسیم ہوتی تھی۔

قدیم مصر کے ابتدائی دور میں عورتیں مندروں میں اہم عہدوں پر فائز ہوتی تھیں، مگر آہستہ آہستہ انہیں ان عہدوں سے نکال دیا گیا اور وہ موسیقاروں کی صف میں آ گئیں۔ مرد کو یہ اختیار مل گیا کہ وہ تمام مذہبی رسومات ادا کرے۔ آخرت میں مرد اور عورت کے درمیان کسی فرق کا تصور نہ تھا۔ مرنے پر ان کی قبر میں بھی ضروریات کی تمام چیزیں رکھ دی جاتی تھیں۔ مردوں کی طرح ان کے جسم کو بھی ممی کر دیا جاتا تھا اور تجہیز و تکفین کی رسومات میں بھی کوئی فرق نہ تھا۔

اس عہد کے ادب سے بھی عورت کی حیثیت کے بارے میں پتہ چلتا ہے۔ ایک

جگہ کہا گیا ہے کہ ماں کی عزت کرو' کیونکہ وہ تمہیں پرورش کرتی ہے۔ بیوی کے بارے میں ہے کہ اس کا فرض بچے پیدا کرنا ہے۔ اگر بیوی کام کرنے والی ہے تو اسے برا بھلا مت کہو۔ اگر وہ ست اور کام چور ہے تو اسے سزا دو۔ مردوں کے لئے یہ نصیحت بھی ہے کہ دوسری عورتوں کے پیچھے مت جاؤ۔ عورتوں کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں۔ باعزت اور فاحشہ۔ باعزت وہ جو کہ خاندان کی حفاظت کرتی ہیں۔ فاحشہ وہ جو کہ اوروں کو لبھا کر خاندان تباہ کرتی ہیں۔

اس عہد کے مجسموں میں عورتوں کو جوان' نازک اور خوبصورت بتایا گیا ہے۔ وہ حاملہ' موٹی اور بدصورت نہیں ہیں۔ ان میں عورتوں کا رنگ صاف ہے جب کہ مردوں کو سنولایا ہوا۔ جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ عورتیں گھروں میں رہتی تھیں اور مرد باہر کام کرتے تھے۔ ان میں مرد کام کرتے ہوئے' عورتیں خاموشی سے انہیں دیکھتی ہوئی نظر آتی ہیں۔

اس مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ عورت سماجی طور پر اپنا مساوی مقام کھو چکی تھی' مگر ابھی بھی ابتدائی دور کی مساویانہ روایات' اور اس کے حقوق باقی تھے۔ لیکن بحیثیت مجموعی معاشرہ پر مرد کا تسلط قائم ہو گیا تھا۔

پھولوں کا کلچر

ڈاکٹر مبارک علی

جیسے ہی پھولوں کا ذکر آتا ہے' اس کے ساتھ ہی خوشبو کا احساس ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پورا ماحول گلاب' موتیا' جوہی اور گیندے کی خوشبوؤں سے مہک گیا ہو۔ نہ صرف یہ کہ خوشبو کی نسبت پھولوں سے ہے بلکہ پھولوں کے ساتھ ہی دل لبھانے والے رنگ بھی آتے ہیں' اور ان کی نازک و خوبصورت بناوٹ۔ یہی وجہ ہے کہ نہ صرف عام لوگ بلکہ شاعر و ادیب' مصور' اور دانشور پھولوں سے بے انتہا لگاؤ رکھتے ہیں اور پھولوں کے ذریعہ وہ اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار کرتے ہیں۔

دلچسپ چیز یہ ہے کہ پھول نہ صرف عبادت میں استعمال ہوتے ہیں' بلکہ مکانوں میں بھی اپنی تازگی لے آتے ہیں۔ یہ زندہ اور مردہ دونوں کے لئے بطور محبت کی علامت کے استعمال ہوتے ہیں۔

تاریخ میں پھولوں کے کلچر کا ارتقاء کیسے ہوا؟ کن کن ملکوں میں اس کلچر کی مقبولیت ہوئی؟ اور کس طرح سے اس کلچر کا اظہار ہوا۔ اس موضوع پر جیک گڈی (Jack Goody) نے اپنی کتاب The Culture of Flowers, Cambridge 1993 میں خوبصورتی سے روشنی ڈالی ہے۔ وہ اپنے ابتدائی تعارف میں اس بات کی جانب نشان دہی کرتا ہے کہ پھولوں کا استعمال بڑا پرانا اور قدیم ہے۔ اس کے ذریعہ جسم کو خوبصورت بنانا' مہمانوں کو بطور تحفہ پیش کرنا' دیوتاؤں کو نذرانہ کی شکل میں چڑھلوا چڑھانا' اور طبی مقاصد کے لئے استعمال شامل ہے۔

پھولوں کے کلچر کا سب سے بڑا اظہار باغات ہوا کرتے تھے کہ جہاں مختلف قسم کے پھولوں کے پودے اور درخت لگائے جاتے تھے۔ چنانچہ ہمیں تاریخ میں ایشیا و یورپ

میں قدیم عہد سے ایسے باغات کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً میسوپوٹامیہ میں بخت نصر نے اپنی بیوی کی خوشنودی اور محبت کے اظہار کے طور پر ایسے باغات تعمیر کرائے تھے کہ جو محل کی چھتوں پر تھے اور تاریخ میں یہ لٹکے ہوئے باغات (Hanging Gardens) کہلاتے ہیں۔ یقیناً ان باغات کو لگانے اور ان کی دیکھ بھال کے لئے بڑی محنت' عرق ریزی اور نئی اختراعات کو استعمال کیا گیا ہو گا۔ اس لئے یہ باغات قدیم تاریخ کے عجوبوں میں سے ایک تھے۔

پھولوں کے استعمال کو قدیم مصر میں بھی اہمیت حاصل تھی۔ وہاں کنول کے پھول کو خوبصورت اور مقدس مانا جاتا تھا۔ مذہبی تہواروں پر کنول کے پھول کے جلوس نکالے جاتے تھے۔ اس کی یہ مذہبی خصوصیت اس لئے تھی کہ مصریوں کا عقیدہ تھا کہ ان کا سب سے بڑا دیوتا "را" کنول کی کلی میں بند تھا' جب یہ پھول کی طرح سے کھلا تو اس میں سے اس کا ظہور ہوا۔ مصریوں کی کتاب "موت کی کتاب" میں یہ لکھا ہے کہ انسان مرنے کے بعد دوبارہ کنول کے پھول سے پیدا ہو گا۔ اس عقیدہ نے کنول کے پھول کو قدیم مصریوں میں مقبول بنا دیا کہ جہاں اس کا استعمال مذہبی و غیرمذہبی دونوں تقریبات میں کثرت سے ہونے لگا۔ عورتیں اس کا تاج بنا کر پہنتی تھیں۔ یا اسے ماتھے پر سنوار کر بطور زیور استعمال کرتی تھیں۔ دعوتوں کے موقع پر آنے والے مہمانوں کو غلام کنول کے پھول پیش کرتے تھے۔ کھانے کی میز کو ان سے سجایا جاتا تھا۔ اور ان پھولوں کو گلدان میں رکھ کر گھروں کی آرائش کی جاتی تھی۔

صرف یہی نہیں۔ کنول کے پھول کی مقبولیت' یا اس سے عقیدت کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ یہ پھول محض باغات ہی میں نہیں رہا' بلکہ مصوری کے ذریعہ اس کو محلات و مقبروں کی دیواروں پر بھی پینٹ کیا گیا اور مجسمہ تراشنے والوں نے اسے پتھر میں دکھا کر زندہ جاوید کر دیا۔

سامی زبان میں باغ کے لئے "جان یا جنہ" کا لفظ استعمال ہوتا ہے کہ جو عربی میں جا کر جنت ہو گیا۔ اس کے معنی حفاظت کرنا یا چھپانا ہے۔ کیونکہ باغ دیواروں یا درختوں کے درمیان چھپا ہوا اور نظروں سے اوجھل ہوتا ہے' اس لئے اس کے لئے یہ

اصطلاح استعمال ہوئی۔

سامی روایتوں میں "باغ عدن کا تذکرہ آتا ہے جو کہ میسوپوٹامیہ میں تھا' اس باغ کے بارے میں بائبل میں اس طرح آیا ہے کہ

"اور خداوند نے مشرق کی طرف عدن میں ایک باغ لگایا اور انسان کو جسے اس نے بنایا تھا وہاں رکھا۔ اور خداوند خدا نے ہر درخت کو جو دیکھنے میں خوشنما اور کھانے میں اچھا تھا زمین سے اگایا اور باغ کے بیچ میں حیات کا درخت اور نیک و بد کی پہچان کا درخت بھی لگایا۔ اور عدن سے ایک دریا باغ کو سیراب کرنے کو نکلا۔"

یہی وہ باغ عدن ہے کہ جس سے آدم و حوا کو نکلا گیا اور جس میں واپس جانے کے لئے ان کی اولاد آج تک سرگرداں ہے۔ اس باغ کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں پھولوں کا ذکر نہیں ہے' تورات اور بائبل میں بھی پھولوں کا ذکر بہت کم آیا ہے۔ اس کی وجہ بتاتے ہوئے گڈی نے اس تاریخی پس منظر کو بتایا ہے کہ جس میں یہودیت کا ارتقاء ہوا۔ کیونکہ مصر میں اور اس کے ہمسایہ ملکوں میں لوگ دیوی دیوتاؤں کے لئے بطور نذر پھولوں کے ہار اور پھولوں کے تاج ان کے چرنوں میں پیش کرتے تھے' اس لئے یہودیوں نے پھولوں کے استعمال کو رواج نہیں دیا کیونکہ یہ غیر مذاہب کے ماننے والوں کی تقلید تھی۔ وہ اپنی عبادت گاہوں' مکانوں' اور قبرستانوں میں پھولوں کا استعمال نہیں کرتے تھے۔ ان کی قبروں پر بطور نشان پتھر ہوتے تھے پھول نہیں۔

قدیم ایران میں باغات کا رواج تھا۔ یہ باغات اونچی دیواروں سے گھرے ہوتے تھے عبرانی زبان میں "Pardes" یا پارڈیس کا لفظ باغ کے لئے استعمال ہوا ہے اس سے پیراڈائز نکلا جس کے معنی گھرے ہوئے کے ہیں۔ ایرانیوں کی اس روایت کو آگے چل کر یونانیوں نے اختیار کیا اور بادشاہوں و امراء نے اپنے لئے باغات لگوائے۔ باغوں کی یہ مقبولیت اس قدر بڑھی کہ یہ مندروں' اسکولوں' اور اکیڈمیوں میں بھی ہونے لگے۔ رومیوں نے اس روایت کو یونانیوں سے لیا۔ ان کے ہاں امراء بڑے بڑے خوبصورت

باغات بنواتے تھے جو ان کی دولت' طاقت' اور اقتدار کو ظاہر کرتے تھے۔ باغات کی اس مقبولیت کی وجہ سے پھولوں اور درختوں کے بارے میں معلومات اکٹھی ہونی شروع ہوئیں' جس نے علم نباتات کی بنیاد ڈالی۔

یونان اور روم میں پھولوں کا استعمال مذہبی سے زیادہ سیکولر تھا چونکہ پھولوں کے کلچر کو امراء اور دولت مند اختیار کر سکتے تھے اس لئے یہ بورژوا کلچر کی شکل میں ظہور پذیر ہوا مصر کے برعکس کہ جہاں کنول کا پھول مقدس اور مقبول تھا' بحر روم کے مشرق میں گلاب کا پھول پسندیدہ ہوا جس کا ذکر ادب میں بھی ہے اور گلاب کو ہم مصوری اور مجسموں میں بھی دیکھ سکتے ہیں۔

اس کی مقبولیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ گلاب کے پھول کا استعمال محاوروں میں ہونے لگا جسے "پھولوں کی سیج" (Bed of roses) وغیرہ۔ رومی عہد میں شہروں کے اردگرد باغات لگانے کی ابتداء ہوئی' جب پھول بہت تعداد میں ہوئے تو اسی طرح سے ان کا استعمال بھی بڑھا' اب یہ ہار' تاج کے علاوہ خوشبو کے لئے بھی استعمال ہونے لگے۔ شہروں میں پھولوں کی منڈیاں قائم ہو گئیں کہ جہاں ہر قسم کے پھول مختلف شکلوں میں فروخت ہونے لگے' یہاں تک کہ سڑکوں اور گلیوں میں آواز دے کر پھولوں کو بیچا جانے لگا۔ پھولوں کی اس بہتات کی وجہ سے اس کا مذہبی و غیرمذہبی دونوں طرح سے استعمال ہونے لگا۔ امراء میں اسے بطور فیشن رائج کیا گیا' کہ جن کی عورتیں پھولوں کو اپنی خوبصورتی کے لئے استعمال کرنے لگیں۔ ایک اور بڑی تبدیلی یہ آئی کہ اب تک دیوی دیوتاؤں کے لئے انسانوں یا جانوروں کی قربانی کی جاتی تھی۔ اس کی جگہ اب پھولوں نے لے لی۔ اب پھول دیوتاؤں کو بطور نذرانہ دیئے جانے لگے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کس طرح سے رفتہ رفتہ تشدد اور خون آلود ذہن سے خوبصورتی اور نفاست کی طرف آیا۔

رومی امپائر کے ساتھ ہی پھولوں کے کلچر کا بھی زوال آیا۔ کیونکہ جب سلطنت کا استحکام ٹوٹا' اور امراء کا طبقہ بکھر گیا تو اس کے ساتھ پھولوں کے کلچر کی سرپرستی کرنے والا کوئی نہیں رہا۔ صرف پھول ہی نہیں بلکہ اس عہد میں دوسرے علوم و فنون بھی

روبہ زوال ہوئے۔

رومی تہذیب کی جگہ جب عیسائیت نے لے لی تو پھولوں کے کلچر کی طرف اس کا رویہ بھی وہی تھا جو یہودیت کا مصری تہذیب، اور ان کے ہاں پھولوں کے استعمال پر ہوا تھا۔ عیسائی راہنماؤں نے پھولوں کے اس کلچر کو کافرانہ کہہ کر اس پر سخت تنقید کی۔ کیونکہ رومی پھولوں کے ہار بنا کر یا اس کے تاج بنا کر بطور عقیدت دیوتاؤں کی خدمت میں پیش کرتے تھے۔ اس لئے عیسائیوں نے اس رواج کو قبول نہیں کیا۔ ان کی دلیل یہ تھی اب تک ان کے کسی پیغمبر' راہب' یا مذہبی راہنما نے پھولوں کا تاج نہیں پہنا ہے نہ ہی عیسائیوں کے چرچ میں اس سے مقدس میز کو آراستہ کیا گیا ہے اور نہ ہی کسی بھی تہوار پر بطور آرائش پھولوں کا استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا پھولوں کے تاج کی سخت مذمت کی گئی اور سچے عیسائیوں کو یہ خوش خبری سنائی گئی کہ انہیں آخرت میں ہیرے و جواہرات کے تاج ملیں گے کہ جن کے پھول کبھی نہیں مرجھائیں گے۔ عورتوں کو خصوصیت سے کہا گیا کہ ان کا تاج ان کا شوہر ہے (سرتاج)

ابتدائی عیسائیت میں نہ صرف پھولوں پر اعتراض کیا گیا بلکہ انہوں نے خوشبو کے استعمال کو بھی منع کیا کیونکہ یہ کافروں کی رسم تھی۔ خوشبو کے بارے میں ان کے اس تعصب کا خاتمہ 9 صدی عیسوی میں جا کر ہوا کہ جب آہستہ آہستہ خوشبو کو معاشرہ میں قبول کیا گیا۔

ابتدائی عیسائی معاشرے میں مجسمہ بنانا یا انہیں عبادت گاہوں میں رکھنا بھی کافروں کی پیروی تھی۔ مردوں کے ساتھ سامان کو بھی دفن نہیں کیا جاتا تھا اور نہ ہی ان کے لئے نذر نیاز دینا اور کھانا کھلانا ثواب سمجھا جاتا تھا۔ بلکہ قبرستان میں کھانے پینے کی چیزیں لیجانا گناہ تھا۔ ایک عیسائی راہنما کلیمنٹ آف الکزنڈر (Clement of Alexander) نے تمام عیسائیوں سے پرہیز کرنے پر زور دیا۔ خوشبو کے استعمال کو صرف عورتوں کے لئے جائز قرار دیا' مردوں کے لئے بال کٹوانا' بہت زیادہ کھانا و پینا' غسل کرنا' پھولوں کا تاج پہننا' یہ سب ناجائز ہوا۔ پھولوں کے بارے میں اس کا کہنا تھا کہ انہیں توڑنا نہیں چاہئے بلکہ انہیں دیکھ کر خدا کی تعریف کرنی

چاہئے۔ پھولوں کے استعمال کو مذہبی و غیرمذہبی تقریبات میں ممنوع قرار دیا۔ خاص طور سے گلاب کے پھول پر اعتراض کیا گیا کیونکہ اس کا وینس دیوی سے تعلق تھا۔

عربوں نے جب عراق و ایران کو فتح کیا تو وہ بھی پھولوں سے متعارف ہوئے۔ ایرانی اثرات کی وجہ سے ان میں باغات کا شوق ہوا۔ خصوصیت سے جب بغداد دارالخلافہ ہوا تو ایرانی طرز کے باغات عربوں کے شہروں میں نظر آنے لگے۔ ان کے باغات کا جو ماڈل تھا وہ چہار باغ کہلاتا تھا۔ اس کے بیچ میں فوارہ ہوتا تھا۔ عربی زبان کا لفظ "الجنہ" یا جنت کے معنی باغ کے ہی ہیں۔ ان کے ہاں بھی گلاب کا پھول سب سے زیادہ پسندیدہ ہوا جس سے "گلستان" کا لفظ نکلا۔ دعوتوں میں مہمانوں پر عرق گلاب چھڑکا جاتا تھا۔ کھانوں میں اس کو بطور خوشبو استعمال کیا جاتا تھا۔ مشرق وسطی سے یہ کلچر تیونس یا شمالی افریقہ میں آیا اور وہاں سے عرب اسے اسپین لے آئے۔

پھولوں سے یہ لگاؤ صرف باغات تک ہی محدود نہیں رہا' بلکہ اس کا اظہار قالینوں پر ہوا۔ 6 صدی عیسوی میں ایرانی بادشاہوں نے قالینوں پر باغات کے منظر بنوائے تھے۔ ان باغوں میں پھول' درخت' فوارے اور پرندے سب ہی کچھ ہوتے تھے۔ ایران کی فتح کے بعد اس روایت کو مسلمانوں نے اختیار کر لیا اور قالین پر باغات ان کے احساس جمالیات کا اظہار کرتے رہے۔ اسپین اور عثمانی ترکوں کے تعلقات نے پھولوں کے کلچر کو یورپ میں روشناس کرایا۔

اب تک عیسائیت میں پھولوں سے جو نفرت تھی وہ دور ہوئی' اور ان کی خانقاہوں میں باغات لگانے کا رواج چل نکلا۔ لیکن اب تک وہ پھولوں کو نذر یا قربان کے لئے استعمال نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان کا استعمال آرائش اور خوبصورتی کے لئے تھا۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے' ابتدائی دور کے عیسائیوں میں مجسموں کا رواج نہ تھا اور نہ ہی حضرت عیسیٰ و مریم کی شبیہیں بناتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک خدا نے جو تخلیق کیا ہے اس کی نقل کرنا گناہ ہے۔ 787 میں جا کر مجسمے اور شبیہوں کی اجازت ہوئی' اس کی وجہ یہ تھی کہ تعلیم یافتہ لوگ تو کتابیں پڑھ کر حضرت عیسیٰؑ اور اولیاء کی زندگیوں سے واقف ہو سکتے تھے۔ مگر عام لوگوں کے لئے یہ ممکن نہیں تھا۔ اس لئے تصویروں اور

مجسموں کے ذریعہ وہ اولیاء کے کارناموں کو جان سکتے تھے۔ اس کے بعد سے چرچوں میں حضرت عیسیٰؑ، حضرت مریمؑ اور دوسرے عیسائی اولیاء کے بت اور تصویریں رکھی جانے لگیں۔

1000ء میں انگریزی زبان میں پیراڈائز کا لفظ استعمال ہوا۔ اس کے بعد سے یورپ میں پھولوں کو مقبولیت ملنے لگی اور مختلف پھولوں کو مختلف علامتوں کے طور پر سمجھا جانے لگا۔ جیسے زیتون کے پھول کو امن کی نشانی۔ پھول کو محاوروں اور شبیہوں میں کثرت سے استعمال کیا جانے لگا جیسے کنواری دوشیرہ کو پھول سے تشبیہ دی جانے لگی۔ کنواری مریم ایک ایسا گلاب کا پھول تھیں کہ جس میں کانٹے نہیں تھے۔ سرخ گلاب بہار کی علامت بن گیا' یہ شہید کا لہو بھی ہوا' کہ جس کے تحت حضرت عیسیٰؑ گلاب کا پھول ہوئے کہ جو خون آلود ہے۔

ریناساں کے عہد میں پھولوں کا کلچر خوب پھیلا۔ اب یہ باغوں اور گھروں و محلات اور عبادت گاہوں کی آرائشوں سے نکل کر مصوری میں آگیا۔ کتابوں کے حاشیوں پر بیل بوٹے' درخت اور جانور بنائے جانے لگے۔ مذہبی تصاویر میں بھی پھول آ گئے۔ اولیاء کی تصاویر پھولوں میں گھری ہوئی پینٹ کی جانے لگیں۔ کتابوں میں بیل بوٹوں کا استعمال اس قدر ہوا کہ صفحات پر حاشیہ بڑھ گئے' اب عبارت پھولوں' پھلوں اور پرندوں کے درمیان میں دی جانے لگی۔

پھولوں کے کلچر میں اضافہ کی ایک وجہ علم کا پھیلاؤ تھا' جس کی وجہ سے ادب اور مصوری میں پھولوں کا ذکر بڑھ گیا۔ پھولوں کی مقبولیت کی وجہ سے نرسری کا قیام عمل میں آیا' ان پر کتابیں لکھی جانے لگیں' اور پھولوں کی نمائش اور مقابلے ہونے لگے۔ یہاں تک کہ یہ امراء سے نکل کر متوسط طبقے اور عام لوگوں تک پہنچ گیا۔ اب دکانوں میں گلدانوں میں پھول نظر آنے لگے۔ لوگ گھروں کی کھڑکیوں اور بالکنیوں میں گملوں میں پھولوں کے پودے رکھنے لگے۔

اس دوران آسٹریا کے سفیر نے عثمانی ترکوں کے دربار میں لالہ کا پھول دیکھا (Tulip) جو اسے اس قدر نیا اور خوبصورت لگا کہ وہ اسے 1554 میں ویانا لے آیا۔

1560 میں تاجروں یا سفیروں کے ذریعہ یہ ہالینڈ' بلجیم اور جرمنی گیا۔ 1778 سے ہالینڈ میں لالہ کے پھولوں کی اس قدر کاشت ہوئی کہ یہ اس ملک کی نشانی بن گیا۔

انگلستان میں پھولوں کے کلچر کو اس وقت سخت نقصان پہنچا کہ جب بادشاہ اور پارلیمنٹ کی جنگ میں' پیورٹین یا مذہبی جنونی اقتدار پر آئے۔ انہوں نے چرچ میں مجسموں' خوشبو اور پھولوں کی آرائش پر پابندی لگا دی۔ 1660 میں ایک ایکٹ کے ذریعہ عورتوں کو تنبیہہ دی گئی کہ وہ پھولوں کے استعمال اور خوشبو کے ذریعہ مردوں کو اپنے پر فریفتہ کرنے کی کوشش نہ کریں۔ خوشبو کو برا کہا گیا اور اسے جادوگری قرار دیا گیا۔

پھولوں کے کلچر میں اس وقت دوبارہ سے زندگی آئی کہ جب بادشاہت کی واپسی ہوئی۔ خاص طور سے جب مذہب اور سیاست میں علیحدگی ہوئی اور سیکولر خیالات پھیلے تو اس نے لوگوں میں پھولوں کے کلچر کو مقبول بنایا۔ صنعت و حرفت کی ترقی اور تجارتی سرگرمیوں نے جلد ہی پھول کو ایک تجارتی شے بنا دیا۔ لہٰذا تاجروں نے اپنے منافع کی خاطر اس کلچر کو فروغ دیا جس کی وجہ سے یہ شہری تہذیب کا ایک اہم حصہ ہو گیا۔ اب پھولوں کے پردے' لباس' وال پیپرز' برتنوں پر پھول یہ سب نئے ذوق کی علامت بن گئے۔ مارکیٹ میں پھولوں کی دوکانیں کھل گئیں۔ خاص طور سے پھول بیچنے والی لڑکیاں مشہور ہوئیں جو باسکٹ میں' یا دوکانوں پر پھول فروخت کرتی تھیں۔ جب ایک مرتبہ پھولوں کی دوکانیں کھل گئیں تو یہ پیشہ معزز ہو گیا۔ اب خوشی کے موقع پر پھولوں کو تحفہ میں دینے کا رواج ہوا۔ لہٰذا پھولوں کے گلدستے بنانے کا فن عروج پر ہوا کہ کس طرح مختلف پھولوں کو ملا کر خوبصورت گلدستہ بنایا جائے۔

گوڈی نے ہندوستان میں پھولوں کے کلچر پر روشنی ڈالتے ہوئے جن پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہیں کہ : ہندوستان میں دیوی و دیوتاؤں کو انسانوں یا جانوروں کی قربانی کی جگہ پھولوں کو بطور نذر پیش کرنے کا رواج ہوا۔ بدھ مت میں بھی پھول آہستہ آہستہ ان کی عبادت کا ایک حصہ بن گئے۔ اسلام میں دوسرے سامی مذاہب کی طرح پھولوں کو عبادت سے خارج کیا گیا ہے۔ لیکن زندگی کے دوسرے سماجی معاملات

میں پھولوں کا استعمال باوجود مذہبی پابندیوں کے برابر ہوتا ہے۔ ہندوستان میں پھولوں سے لگاؤ کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے' عورتوں کے کپڑوں پر پھول کڑھے ہوئے ہوتے ہیں۔ راماین میں لکھا ہے کہ سیتا کا مشغلہ پھول توڑنا تھا۔ وہ کنول کے پھول کو بالوں میں لگاتی تھی۔ مرد خوشبو اور سجاوٹ کے لئے ہار پہنتے تھے۔ رتھوں' شاہراہوں' مکانات' محلات اور شہروں کو خاص خاص موقعوں پر پھولوں سے سجانے کا رواج تھا۔ پھولوں کو بطور تحفہ بھی دیا جاتا تھا۔ اگر عورت کو پھول دیا جائے تو اس سے اظہار محبت ہوتا تھا۔ ہندوستان میں پھولوں کا استعمال سماجی و مذہبی طور پر یہ ہوتا تھا: دیوتاؤں کو پھولوں سے سجانا' بستر یا فرش پر پھولوں کی سیج بچھانا' پگڑی میں پھول لگانا۔ ہندو معاشرہ میں' مصر کی طرح' کنول کی خاص حیثیت ہو گئی اور یہ وشنو' کرشن' اور لکشمی کا پسندیدہ پھول ہو گیا (آج کل یہ بی جے پی کا نشان ہے) بھگتی تحریک میں چونکہ مساوات پر زور دیا گیا ہے۔ رسومات سے پرہیز ہے' قربانی سے انکار ہے' اس لئے ان کے ہاں پھولوں کا استعمال نہے۔ جین مت میں پھولوں کو توڑتے نہیں ہیں' مگر گرے ہوئے پھولوں کو کپڑے میں جمع کر کے مذہبی نذرانے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

ہندوستان میں مسلمانوں نے پھولوں کے استعمال میں ہندوؤں سے بہت کچھ سیکھا ہے۔ اگرچہ مذہبی طور پر پھولوں کو عبادت میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے' مگر پیروں' اولیاء کی قبروں پر پھولوں کی چادریں چڑھانے کا رواج ہو گیا ہے (بلکہ اب پیروں کی قبروں کو گلاب کے عرق سے دھویا جاتا ہے) پھولوں کا غیرمذہبی استعمال ہندوستان کے مسلمانوں میں رہا (کہتے ہیں کہ نورجہاں کی ماں نے گلاب کا عطر دریافت کیا) 18ویں صدی میں دہلی میں پھولوں والوں کی سیر کا میلہ بڑا مشہور تھا (تفصیل کے لئے دیکھئے: مرزا فرحت اللہ کا مضمون: پھولوں والوں کی سیر)

موجودہ دور میں پھولوں کا رواج بہت بڑھ گیا ہے۔ خاص طور سے سیاسی جلسوں و جلوسوں میں پھولوں کی پتیاں سیاستدانوں اور راہنماؤں پر نچھاور کی جاتی ہیں۔ انہیں بھاری پھولوں کے ہار پہنائے جاتے ہیں۔ پھولوں کی اس مقبولیت کے پیش نظر باغات و نرسریوں میں پھولوں کی کاشت بڑھ گئی ہے۔ امراء اب گھروں کی سجاوٹ کے لئے

پھولوں کا استعمال کرتے ہیں۔ مگر غریب لوگ اس کے متحمل نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کاغذ یا پلاسٹک کے نقلی پھولوں کا رواج بڑھ گیا ہے تاکہ انہیں سجاوٹ کے لئے زیادہ دیر تک کے لئے رکھا جا سکے۔

پھولوں کا یہ کلچر چین و جاپان میں بھی بے انتہا مقبول ہے اور انہوں نے اس میں نفاست و خوبصورتی کو پیدا کرنے میں اپنی مہارت کا ثبوت دیا ہے۔ خصوصیت سے جاپان میں کہ جہاں پھولوں کی سجاوٹ ایک فن کی شکل اختیار کر گئی ہے۔

پھولوں کے کلچر نے نہ صرف معاشروں میں احساس جمال' نفاست' اور خوبصورتی کو پیدا کیا بلکہ اس نے انسانی ذہن کو تخلیقی بنانے میں بھی حصہ لیا۔ ادب' آرٹ' مجسمہ سازی' اور موسیقی میں یہ کلچر پوری طرح سے چھایا ہوا ہے۔ علم نباتات کی ابتداء اور ارتقاء میں اس کا بڑا حصہ ہے۔

اگرچہ یہودیت' عیسائیت اور اسلام میں پھولوں کے کلچر کو زیادہ اہمیت نہیں دی گئی کیونکہ ان کے نزدیک اس کا تعلق کافرانہ اور مشرکانہ کلچر سے تھا۔ اسی وجہ سے ہندوستان میں کٹر علماء شادی بیاہ میں سہرا باندھنے اور پھولوں کو سجاوٹ کے لئے استعمال کرنے پر معترض ہیں کیونکہ اس کا تعلق کافرانہ رواجوں سے ہے۔ لیکن ان فتووں اور اعتراضات کے باوجود پھولوں کا کلچر معاشرہ میں پھل پھول رہا ہے۔

تاریخ کے بنیادی ماخذ

سلاطین دہلی کا سیاسی نظریہ

ضیاء الدین برنی

ترجمہ : سید جمال الدین

فتاوائے جہانداری

(حکومت کے اصول)

خیر خواہ بارگاہ سلطانی
ضیاء برنی

شکر اور ستائش اس پروردگار کی جس نے دین کے محافظ سلاطین اور طاقت ور حکمرانوں کو عدل و انصاف کے وصف سے آراستہ کیا اور دنیا کے علوم کو ان کے احکام کا مطیع اور ان کی حکومتوں کا دوامی پرستار بنایا اور جس نے اپنے رحم و عنایت سے زمین کو آباد کیا اور ساتھ ہی نظم و نسق بھی قائم کیا۔

صلوٰۃ و سلام خواجہ کائنات پیغمبر محمد مصطفیؐ (1) کی روح پاک پر، جو انس و ملائک کے نبیوں کے نبی ہیں۔ ان پر درود اور سلامتی تمام مومنین کے لئے۔

اور سلام ہو ان کے اصحابہ ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ بن ابی طالب اور حسنؓ اور حسینؓ پر۔

اور ان خلفائے راشدین پر سلام ہو جنھوں نے پیغمبر اسلام کے جانشین ہو کر دنیا کو علم اسلام کے زیر نگیں کیا۔

خیر خواہ بارگاہ (2) سلطانی ضیاء برنی کی کتابوں کے مطالعہ کے بعد یہی دعاء ہے.....

نصیحت 1

(سلطانی کا ذاتی تحفظ)

(اس نصیحت کے اتنے زیادہ ابتدائی صفحے غائب ہیں کہ اس کے مضمون کے بارے

میں یقین سے کہنا ناممکن ہے لیکن بقیہ اقتباسات سلاطین کے ذاتی تحفظ سے متعلق ہیں۔) (3)

جب کبھی کوئی سلطان اپنی سیاسی مہمات شروع کرنے سے پہلے اپنے کو خدا اور اس کے نازل کئے ہوئے قرآن کی حفاظت میں سونپ دیتا ہے تو خدا اسے ابلیس کی ترغیب ناقص تدبیروں اور غلط منصوبوں کے نتائج سے محفوظ رکھتا ہے۔ (4)

(لیکن سلاطین کو خدا کی عبادت کے علاوہ بھی اپنے تحفظ کے لئے ضروری عملی اقدامات کرنے چاہئیں)

دانش مند سلطان اپنے کو شر انگیز لوگوں کے مکرو فریب اور سازشوں سے محفوظ نہیں سمجھتا ہے لہٰذا تمام قدیم اور جدید دانش مند سلاطین نے اپنے اردگرد محافظین اور پہریداروں کو بخوبی جمع کر رکھا تھا۔ تاکہ وہ باغیوں اور دغا فریب دے کر مار ڈالنے والوں سے محفوظ رہ سکیں جو شدید جذبہ یا اپنے حاسدانہ اور فتنہ جو مزاج کے غالب آنے پر تمام نتائج سے بے پروا ہوتے ہیں کیونکہ اپنے شرپسند مزاج کی وجہ سے نتائج سے یکسر بے خبر ہو کر یہ لوگ اکثر اوقات اپنے کو (فتنوں کی) آگ میں جھونکنے کے لئے اور اس خطرہ کا بے خوف ہو کر مقابلہ کرنے کے لئے تیار رہتے ہیں کہ ان کے سر گاجر مولی کی طرح کاٹ کر الگ کر دیئے جائیں۔ وسیع تجربہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جب یہ بدبخت اپنے فاسد جذبات سے بے قابو ہوتے ہیں تو ان کے ذہنوں میں خمیازہ کا کوئی خوف نہیں آتا۔ اکثر اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کچھ وجوہ کی بناء پر انہیں سلطان سے ناراضگی ہو جاتی ہے اور بدلہ لینے کی پیاس ہمیشہ انہیں بے چین رکھتی ہے لہٰذا اپنے غصہ کو بجھانے اور اپنے جذبہ انتقام کو مطمئن کرنے کے لئے اور اس پر قابو پانے کے لئے کسی موقع کی تاک میں لگے رہتے ہیں۔

(اس نصیحت کی تشریح کے لئے صفاری برادران یعقوب بن لیث' جس کا انتقال 878ء میں ہوا۔ اور اس کے بھائی عمرو (903ء-878ء) کے بارے میں ایک اچھا خاصا مفصل بیان دیا گیا ہے اور عمرو کی امیر اسماعیل سامانی کے ساتھ جدوجہد کا ذکر کیا گیا ہے)۔ (5)

اگر برنی پر یقین کر لیا جائے تو یہ بیان ایک ناپید کتاب تاریخ سامانیاں (سامانی خاندان کی تاریخ 999ء-837ء) پر مبنی ہے' یہ بیان غلطیوں سے بھرا ہوا ہے مثال کے طور پر ہمارے مصنف نے بالکل غلط بیانی سے کام لیتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ یعقوب بن لیث کو خلیفہ کی فوج نے پکڑا تھا اور وہ بدترین حالات میں قید میں مرگیا- یہاں یہ بات صاف نہیں ہوتی کہ صفاریوں کا حوالہ دینے میں برنی کا کیا مقصد ہے لیکن نصیحت 21 میں اس نے یہ موضوع دوبارہ چھیڑا ہے جس کے بعد اس کی صفاری برادران سے نفرت کی وجہ کے بارے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا ہے- یعقوب بن لیث نے اپنی عملی زندگی کا آغاز ایک ٹھٹھیرے (صفار) کی حیثیت سے کیا تھا- حالاں کہ برنی اور دوسرے مصنفین کا خیال ہے کہ وہ ایک بڑھئی تھا- یعقوب اپنی اصل پر شرمندہ نہیں تھا اور اکثر اوقات فخر سے اس کا حوالہ دیتا تھا- تاریخ اسلام میں صفاری خاندان وہ پہلا شاہی خاندان ہے جس کی اصل مزدور طبقہ سے ہوئی تھی- یہ خالص ایرانی الاصل خاندان تھا اور اسے ایران کے کسی بھی گزشتہ شاہی خاندان سے زیادہ قوت اور خودمختاری حاصل تھی- برنی کی ان دونوں بھائیوں سے نفرت کی وجہ ان کی کم اصلی بھی- اس پر مزید یہ کہ انہوں نے اشراف اور موجودہ معاشرتی نظام کو للکارا تھا- بارتھولڈ (Barthold) اپنی تصنیف 'ترکستان' (ص 226-225) میں لکھتا ہے کہ "سامانیوں اور صفاریوں کے درمیان جدوجہد کے بارے میں جن مورخین سے ہمیں معلومات حاصل ہوتی ہیں ان کی ہمدردی یقینی طور پر اول الذکر کے ساتھ ہے- ان فوجی مطلق العنان کے مقابلہ میں جو عوام کی صفوں میں سے اٹھے تھے' سامانی اپنی اصل کے لحاظ سے قدرتی طور پر طاہریوں کے شروع کئے ہوئے کام کے سلسلے کو جاری رکھنے والے اور قانون اور نظم و نسق کے محافظ تھے جس کے قیام و نگہداشت میں خاص طور سے معاشرہ کے اعلیٰ طبقے دلچسپی رکھتے تھے- طبری کے بیان سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ مال دار اور دہقان (جاگیردار رؤسا)' خواہ ان کے اسماعیل کے ساتھ کیسے ہی تعلقات رہے ہوں' عمرو کے خلاف اس کی جدوجہد میں اس کے وفادار حمایتی ثابت ہوئے"

نصیحت 2
سلطان کی دینداری کے اثرات کے بارے میں

سلطان محمود کے لئے : اے محمود کے فرزندو (6) تمہیں قطعی طور پر یہ جان لینا چاہئے کہ کسی مسلمان سلطان کے سیاسی اور انتظامی معاملات کی کامیابی اور ناکامیابی اس کے اچھے اور برے مذہبی عقیدے پر منحصر ہوتی ہے۔ اگر سلطان کے عقیدے میں استقامت ہے اور اسے اس پر قطعی اعتقاد ہے کہ پیغمبران کرام نے عوام الناس کو وحی کے توسط سے آئی ہوئی مقدس کتابوں کے ذریعہ جو بھی زیادہ صحیح اور سچ ہے اور ان کے متن کے بارے میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا تو یہ مذہب کا صحیح بنیادی اصول ہے اور اسے سچے عقیدے کا نام دیا جاتا ہے۔ سلطان کے عقیدے کی برکت اور اس کی استقامت کی وجہ سے اس کے سیاسی منصوبے کامیاب ہوتے ہیں' اور خدا اس کی سلطنت کے عوام کی مرادیں بھی پوری کرتا ہے۔

اگر دین رسولؐ میں سلطان کا عقیدہ مضبوط اور غیر متزلزل ہے تو اس صورت میں اگر وہ مذہبی ریاضت میں بے حد نہیں لگا رہتا ہے اور روزہ نماز سے متعلق نوافل و مستحبات پورے ادا نہیں کر پاتا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اسی طرح اگر سلطان کے مذہبی عقائد میں کوئی غلطی یا نقص نہیں ہے تو اس کے مضبوط عقیدے کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کے لئے عیشات اور لطف اندوزی کے وہ وسائل معاف ہیں جن سے وہ ایک انسان ہونے کی وجہ سے محظوظ ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر کہ وہ اسلام کی حفاظت کرتا ہے اور اسے فروغ دیتا ہے اس کے اعمال نامہ سے وہ تمام گناہ مٹا دیئے جاتے ہیں جو اس سے فطرت انسانی کی وجہ سے سرزد ہوئے۔ کیا یہ تعجب کی بات نہیں کہ سنن و نوافل میں کوتاہی اور گناہ آلود زندگی کی وجہ سے کسی سلطان کو ابدالوں (7) کا منصب عطا ہوا اور اگر وہ پاکیزہ خیال ہے اور مذہبی ریاضت کے لئے وقف ہے تو وہ دنیا کا قطب (8) ہو جائے؟

سلطان کے عقیدے کا امتحان اس سے ہوتا ہے کہ وہ اپنی سلطنت کے باشندوں کو شریعت (9) کے راستہ پر رکھے۔ اگر وہ اپنی (جسمانی) خواہشات کی وجہ سے گناہوں میں ملوث ہو جب بھی اپنے سلطانی وقار اور تمکنت سے وہ شریعت کے احکام کی عظمت کو

اس طرح قائم رکھے اور شرعی اوامر و نواہی کو اس سختی سے نافذ کرے کہ اس کی سلطنت میں کوئی بھی شخص قانون کے خلاف کھلم کھلا کچھ بھی نہ کر سکے' دین کے محافظ سلطان کے وقار کا ذکر بیان سے باہر ہے۔ کیوں کہ اس کے دین کے تحفظ اور فروغ دینے کی وجہ سے ہی مسلمان ذہنی سکون کے ساتھ اپنے کو عبادات میں لگا سکتے ہیں' اسی وجہ سے شرع محمدیؐ کے احکام صوبوں میں رائج ہوتے ہیں اور سچا عقیدہ دوسرے عقائد پر غالب آتا ہے اور مسلمانوں اور ذمیوں (غیر مسلمین) کے ناموس اور زندگیوں کی حفاظت رہتی ہے اور انہیں خطرہ نہیں رہتا' اسلامی عقیدے کے رسم و رواج کی عظمت اوج ثریا تک پہنچ جاتی ہے۔ ان کے کارناموں کے صلے' جو گنتی اور شمار سے باہر ہیں' دین کے محافظ سلطان کے نام کر دیئے جاتے ہیں جو کہ ان اچھے کاموں' نیکیوں اور عبادت و ریاضت کا موجب ہے۔ اگر وہ ذاتی طور پر سنن و نوافل اور حتیٰ کہ فرض روزہ نماز کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے اور اس کا ذہن انسانی گناہوں سے آلودہ ہے تب بھی دین کے تحفظ کے عوض اس کے تمام گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔ اس کے عدل' مہربانی' طاقت اور سطوت خدا کے بندوں کے لئے جو نیکیاں اور ریاضتیں ممکن بناتی ہیں ان کے مقابلہ میں اس کی تنہا جان کے گناہوں کی کیا حیثیت؟

(مسلمان سلاطین کو اپنے ذہنوں میں شیطان کے مندرجہ ذیل خیال بٹھانے کا موقع نہیں دینا چاہئے۔ "کیوں کہ ہم اپنی زندگیاں عیش و عشرت اور لذتوں سے لطف اندوز ہونے' دعوتوں اور محفلوں کو آراستہ کرنے اور سلطنت کے خزانہ کو اپنی ذاتی ٹیم ٹام اور سلطانی عظمت و وقار کو برقرار رکھنے پر خرچ کر رہے ہیں تو یہ سب ہم سنت رسولؐ (10) کے خلاف کر رہے ہیں پھر کس طرح ہم سخت سزاؤں کے دباؤ سے یا نیک کام کے لئے اصرار کر کے عوام کو ان کاموں سے پرہیز کرنے پر مجبور کر سکتے ہیں جنہیں شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے۔؟")

ریاست کی پالیسی سلطان کی ذاتی زندگی سے جدا ہوتی ہے۔ بیشک سلطانوں کے لئے یہ مناسب ہو گا کہ وہ ان قوانین کی پابندی کا نمونہ پیش کریں جو وہ دوسروں پر نافذ کر رہے ہیں لیکن یہ واقعہ کہ وہ خود گناہوں میں مبتلا ہو رہے ہیں ان کی حکومتوں کے

کاموں کی انجام دہی سے غیر متعلق ہے۔

علماء نے سلاطین کے صحیح عقیدے اور مضبوط مذہبی اعتقادات کے معیاروں کی واضح طور پر اور تفصیل سے تشریح کر دی ہے۔

ان معیاروں میں ایک یہ ہے کہ اپنے دارالسلطنتوں اور شہروں میں اپنے صوبوں اور قصبوں میں وہ سخت مزاج محتسب اور دیانت دار افسران عدلیہ (امراء داد) (11) کا تقرر کرتے ہیں اور ان کے منصب کو مختلف طریقوں سے قوت بہم پہنچاتے ہیں تاکہ یہ عہدیدار مسلمانوں میں' امر بالمعروف و نہی عن المنکر' (نیکی کے لئے حکم دینے اور بدی کے لئے ممانعت کرنے) کا وقار قائم کر سکیں اور اپنی سخت سزاؤں کے ذریعہ تمام کھلے بچے' اور بار بار اعلانیہ گناہ کرنے والوں کی زندگیوں کو زچ کر سکیں۔ ان افسروں کو ان تمام اشخاص کی تخویف و تنذیر کرنا چاہئے جو گناہ کو ایک فن اور پیشہ بنا لیتے ہیں' شراب کی دکان کرنے والوں' طوائفوں اور جواریوں کو اپنے گناہوں کی اعلانیہ نمائش کرنے کی ممانعت کر دینا چاہئے۔ اگر ممانعتیں' سخت احکام' تحقیر و ملامت انہیں باز نہ رکھ سکے اور وہ اپنے مسلمان اور سچے مذہبی ہونے کے دعووں کے باوجود صاف طور سے اور اعلانیہ اپنے شرمناک اور گندے گناہوں کو ترک نہیں کرتے اور اگر دین کا احترام اور سلطان کے احکام کا خوف انہیں باز رکھنے سے قاصر ہے تو ان میں سے جو مالدار ہیں انہیں جائیداد سے محروم کرنے کی سزا اور غریب غرباء کو قید کی اور دوسری سزائیں دینا چاہئے۔ شراب کی دکان لگانے والوں کو دارالسلطنت (دہلی) سے باہر بھیج دینا چاہئے تاکہ وہ ایک گوشہ میں زندگی بسر کر سکیں اور اگر وہ مسلمان ہوں تو ان کے ساتھ بہت سختی سے پیش آنا چاہئے۔ بندوبست اس طرح کیا جائے کہ کوئی بھی مسلمان شراب کی تجارت کا پیشہ نہ اختیار کر سکے۔ تمام مخنثوں کو لاتیں مار مار کر عورتوں کی طرح بناؤ سنگار کرنے اور عورتوں ہی کی طرح آہ و زاری کرنے اور دوسرے گناہوں سے ہاتھ رنگنے سے باز رکھنا چاہئے۔ ان کے ساتھ اتنی شدت سے سختی برتی جائے کہ وہ شہر (دہلی) چھوڑ دیں اور دیہی علاقوں میں جا کر اپنی گزر بسر کے لئے زراعت یا دوسرے جائز پیشے اپنا لیں۔ ان گروہوں نے ناپاک گناہوں کو اپنا پیشہ بنا لیا ہے اور اسلام کے

دارالسلطنت (دہلی) (12) میں ان کے پیشوں کا کھلم کھلا رواج دین کے وقار کے خلاف ہے۔ تمام شہروں میں عام بد فعلیوں کی ممانعت ہونی چاہیئے اور ان گناہ گار گروہوں سے کہنا چاہیئے کہ وہ شہروں کو خالی کریں اور دیہی علاقوں میں گوشوں اور حلقوں میں جا کر روپوش ہو جائیں۔ شہروں میں موسیقی کے لئے عمارتوں (طرب آباد) کی تعمیر اور ان کے عام استعمال کی اجازت نہیں ہونا چاہیئے اگر اس طرح کی جگہیں تعمیر ہو چکی ہیں تو سخت اقدامات کے ذریعہ ان کی اینٹ سے اینٹ بجا دینا چاہیئے۔

مختصر یہ کہ انہیں شریعت کی رو سے کسی بھی ممنوعہ چیز کو کھلم کھلا پیشہ کے طور پر اختیار کرنے یا نمائش کی اجازت نہیں دینا چاہیئے لیکن ان گناہوں کے عادی لوگ چھپ کر یا خلوت میں اپنے آپ کو ان سے آلودہ کرتے ہیں تو اس کے سلسلے میں عام طور سے زیادہ سخت تحقیقات نہیں کرنا چاہیئے' اگر شریعت کی جانب سے ممنوع قرار دی گئی کسی بات کو محتسب یا امیر داد دیکھ لیتے ہیں یا یہ عوام کے علم میں آ جاتی ہے تو اسے قطعی طور پر کچل دینا چاہیئے لیکن پھر بھی مخفی اور نجی (معصیتوں) کو ظاہر نہ کیا جائے اور نہ ہی ان کی اشاعت ہو۔

جہاں تک ممکن ہو سکے سنت کے لئے مہلک بدعتوں (13) کو کچل ڈالنا چاہیئے۔ بدعتیں جہاں بھی دیکھی جائیں ان کی سرکوبی کو فرض سمجھنا چاہیئے۔ مسلمانوں سے محلہ محلہ' گلی گلی اور گھر گھر جا کر پانچ بنیادی ارکان کی تعمیل کی تاکید کرنا چاہیئے یعنی کلمہ شہادت پڑھنا' پنج گانہ فرض نماز پڑھنا' ماہ صیام میں روزہ رکھنا' زکوٰۃ دینا اور حج کرنا' وہ لوگ جو اپنی فرض نمازوں میں پابند نہیں ہیں ان کو مختلف طریقوں سے تنبیہہ کرنا چاہیئے اور ایسے لوگ جو اپنی نمازوں کو کلی طور سے نظر انداز کرتے ہیں انہیں سخت اقدامات کے ذریعے نماز کی ادائیگی کے لئے مجبور کرنا چاہیئے۔ مال داروں سے کہنا چاہیئے کہ وہ غرباء کو زکوٰۃ دیں اور ان کی کوئی معذرت نہیں سننا چاہیئے۔ اور جہاں تک ان لاپرواہ لوگوں کا معاملہ ہے جو ماہ رمضان میں کھلم کھلا کھاتے پیتے ہیں یا اس ماہ میں نجس گناہوں کے مرتکب ہوتے ہیں اور اس طرح دین کے احترام کا لحاظ نہیں کرتے ہیں یا سلطان کے احکام سے خائف نہیں ہوتے ہیں تو انہیں گرفتار کر کے اور باندھ کر بارگاہ

سلطانی میں لانا چاہئے اور سزا کے طور پر انہیں لمبی قید میں ڈال دینا چاہئے' دور دراز کے مقامات کے لئے جلاوطن کر دینا چاہئے یا ان کا قتل کر دینا چاہئے۔ کلمہ حق کو بلند کرنے کی خاطر مذہبی فرائض کی ادائیگی کے لئے عزت و احترام کا جذبہ پیدا کرنے اور اسلام کی شان و شوکت کے استحکام کی غرض سے دین حق اور شرع مصطفوی کی اہانت کرنے والوں کو (قابو میں رکھنا چاہئے) مسلمانوں کو اسلامی عقائد کی شاہ راہ پر گامزن کرانا چاہئے اور غیر مسلموں کو ان کے زیر حکومت لانا چاہئے جو توحید پر ایمان رکھتے ہیں۔

لڑائیوں اور جنگوں میں مسلمان سلاطین کا اصل مقصد شہادت کی خواہش ہونا چاہئے اور ان کے دلوں میں اسی کی تمنا ہونا چاہئے۔ بہادری کے نقطہ نظر سے انہیں دشمن پر قابو پانے کی کوشش کرنا چاہئے لیکن دین کے نقطہ نظر سے انہیں شہادت کے راستہ کی تمنا کرنا چاہئے۔

(اس کے بعد برنی یہ کہتا ہے کہ سلطان محمود اپنے پیش کئے ہوئے اصول پر قائم رہا۔ ذیل کی عبارت میں برنی کے بیانات کا تاریخ کے سلطان محمود کی اصل پالیسی سے کوئی سروکار نہیں لیکن وہ اس کے خود کے متعصب رویہ کی بہترین مثال ہیں)

سلطان محمود کی سلطنت میں تفسیر' حدیث اور تمام توجیہات تاویلات سے محفوظ فقہ کے علاوہ عوام کو دوسرے علوم کی تعلیم دینے کی اجازت نہیں تھی' مختصر یہ کہ ان تمام علوم کے علاوہ جن کی بنیاد "قال اللہ" (اللہ نے فرمایا ہے) اور قال الرسول' (رسول^ نے فرمایا ہے) کی شہادت پر تھی' دوسرے تمام علوم ممنوع تھے۔

جس وقت سلطان محمود نے خوارزم فتح کیا تو اس نے سنا کہ وہاں معتزلہ مسلک عام تھا اور بہت سے علماء معتزلہ تھے۔ (14) اس نے معتزلہ علماء کی خوارزم سے جلاوطنی کا حکم دیا۔ اس حکم کی منادی کے بعد اگر کسی نے معتزلہ مسلک کی تقلید کی یا اس کا نام بھی زبان پر لایا تو اسے باندھ کر غزنی بھیج دیا جاتا تھا۔ قسم اس خدا کی جس نے سلطان محمود کی ہر مشکل میں مدد کی کہ اگر ابن سینا' جس نے یونانی فلسفہ کا احیاء کیا اور جو اسلامی ممالک کے تمام فلسفیوں کا رہنما تھا' سلطان محمود کے ہاتھوں پڑ جاتا تو وہ اس کی

بوٹی بوٹی کر دیتا اور اس کا گوشت چیلوں اور گدھوں کو کھلاتا۔ ابن سینا کو خوارزم سے روپوش ہوئے بارہ سال گزر چکے ہیں۔

جب محمود منات کا بت (سومناتھ) توڑنے گجرات گیا تو اس نے سیورا (15) نام کے ایک گروہ کے بارے میں سنا وہ بنیوں کی بیبیوں کو بھگا لے جاتے تھے۔ (اور لوگوں کو دہریت (16) کے راستہ پر لے آتے تھے) محمود نے ان تمام لوگوں کے قتل کا حکم دیا۔

برنی اس کی تصدیق کرتا ہے کہ سلطان محمود قبر میں دو نامکمل خواہشات لے کر گیا۔ پہلی خواہش گمراہ فرقوں' غلط مذہبوں اور باطل عقاید سے پر شہر بغداد پر قبضہ کرنے کی خواہش تھی تاکہ وہ غلط اصولوں کی تعلیم دینے والوں' فلسفیوں' دہریوں اور شریعت کے تمام مخالفین کو موت کے گھاٹ اتار سکے۔ یہ بیان تاریخی اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔ اس کے علاوہ سلطان محمود کے زمانہ میں بغداد بدعتوں کا مرکز نہیں رہا تھا' دوسری خواہش ہندوستان پر دوبارہ حملہ کرنے کی تھی تاکہ ہندو مذہب کا پوری طرح صفایا کر دیا جائے۔ ہمارا مصنف ہمیں بتاتا ہے کہ ''اگر محمود نے اپنی تمام طاقت' سطوت اور اپنے خدام اور سپاہ و چشم کے ساتھ ہندوستان پر ایک بار اور حملہ کر دیا ہوتا تو اس نے تمام برہمنوں کو بزور شمشیر ختم کر دیا ہوتا جو کہ اس وسیع و عریض زمین پر کفر کے احکام اور شرک کی روایتیں قائم رکھے ہوئے ہیں اس نے دو لاکھ یا تین لاکھ ہندو رہنماؤں کو موت کے گھاٹ اتار دیا ہوتا اور ہندوؤں کو قتل کرنے والی تلوار کو اس وقت تک میان میں واپس نہ رکھا ہوتا جب تک تمام ہندوستان کے علاقہ نے اسلام قبول نہ کر لیا ہوتا اور کلمہ شہادت نہ پڑھ لیا ہوتا۔ (لا اله الا الله محمد رسول الله) کیوں کہ محمود شافعی مسلک سے تعلق رکھتا تھا اور امام شافعی کے مطابق ہندوؤں کے لئے ''موت یا اسلام'' کا حکم ہے۔ برنی کے تعصب آمیز الفاظ کا ترجمہ در ترجمہ کرنے سے کچھ حاصل نہیں۔ ہندوؤں کے سلسلہ میں برنی کے دماغ میں فتور تھا۔ بہرحال اس نے اپنے تعصب کو نصیحت نمبر 11 میں اپنی پوری قوت سے پیش کیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بے لاگ اعتراف بھی کیا ہے کہ (الف) ہندی مسلم سلاطین اس پالیسی پر نہیں چلتے ہیں جس کا وہ

خواہاں ہے اور (ب) ہندو خوش حال ہیں۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کے بارے میں امام شافعی کے نظریات برنی کے اقوال کے بالکل برعکس ہیں۔ امام شافعی پرامن مذہبی تعلیم کی آزادی میں یقین رکھتے تھے جو رسولؐ کی مکہ والوں کے ساتھ صلح حدیبیہ کی رو سے قائم ہوئی تھی۔ اس موضوع پر نصیحت نمبر 11 کے حاشیہ میں بحث کی گئی ہے)

(اس نصیحت کی وضاحت کے لئے خلیفہ ہارون الرشید اور ایک مشہور و معروف صوفی فضیل بن عیاض (17) کی ایک ملاقات کا بیان کیا گیا ہے۔ برنی اپنی زبردست لاعلمی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ملاقات کو مدینہ میں دکھاتا ہے جبکہ اگر ایسی کوئی ملاقات ہوئی بھی ہو گی تو مکہ ہی میں ہوئی ہو گی جہاں فضیل رہتے تھے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اس نے اس ذکر کو امام اسمعی (18) کی تاریخ خلفائے عباسیہ سے لیا ہے لیکن اس میں بہت شبہ ہے کہ اسے مصنف کی تحریروں تک رسائی بھی تھی۔

محتسب، امیرداد، معتزلہ اور ابن سینا پر نوٹس، 6- محتسب۔ برنی اکثر محتسب اور ان کے فرائض کا حوالہ دیتا ہے۔ ماوردی نے اپنی الاحکام السلطانیہ (اردو ترجمہ، ص 376-405) میں محتسب کے کاموں اور جس طرح اس کا دفتر (دیوان احتساب) عباسی خلافت کے آخری ایام میں کام کرتا تھا، اس پر گفتگو کی ہے۔ اس جگہ ان کاموں کی طرف صرف ایک صاف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ محتسب کسی بھی شخص کے مکان میں داخل نہیں ہو سکتا تھا۔ قرآن بغیر اجازت کسی بھی مکان میں داخل ہونے کو قطعی طور پر منع کرتا ہے۔ وہ کسی ایسے معاملہ پر غور نہیں کر سکتا جس کے لئے عدالتی تحقیقات کی ضرورت ہو اور شہادتوں کو پرکھنا پڑے۔ ایسے تمام معاملات قاضی کی عدالت میں جاتے تھے جس کا محتسب ماتحت ہوتا تھا۔ کھلے طور پر ناگوار باتوں، گلیوں کوچوں کی اخلاقیات اور ایسے ہی دوسرے معاملات کے سلسلہ میں محتسب کے اختیارات ثابت شدہ باتوں تک محدود تھے۔ مثلاً وہ ایک مسلمان بیوہ کو اپنی عدت کی مدت (اس کے شوہر کے موت کے چار ماہ اور دس دن) ختم ہونے سے پہلے شادی کرنے سے روک سکتا تھا اور ایسے شخص کو جو مناسب اہلیت نہیں رکھتا تھا فتوے دینے سے روک سکتا تھا۔ بلدی

زندگی کے تمام اقسام کے معاملات ان کے دائرہ اختیار میں آتے تھے۔ جیسے کھلم کھلا شراب نوشی کی ممانعت' دکان داروں کو گلیوں میں رکاوٹیں ڈالنے اور بھیڑ لگانے سے روکنا' پینے کے پانی کا انتظام' وزن' پیمائش اور اجرتوں کی نگرانی' غلاموں اور مویشیوں کے ساتھ ظلم و تشدد کی روک تھام وغیرہ' لیکن اس کے فرائض بہت کم ہی خالصتاً" اخلاقی اور ترغیبی نہیں ہوتے تھے۔ اس طرح شوہروں کی خواہاں بیوائیں' اگر اس سے اپیل کرتی تھیں تو وہ صرف ان کے سرپرستوں کی توجہ اس طرف مبذول کرا سکتا تھا۔ ماوردی اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ اس کے زمانے میں دفتر احتساب اپنا تمام تر اثر کھو چکا تھا "کیوں کہ سلطانوں نے معمولی لوگوں کو محتسب کے منصب پر مقرر کرنا شروع کر دیا ہے' اس لئے یہ عہدہ ناجائز روزی کا ذریعہ بن گیا ہے۔ (ص 404)" انگریزی زبان میں خاص طور سے ماوردی کی بنیاد پر محتسب کے بیان کے لئے لیوی کی کتاب سوشیالوجی آف اسلام دیکھئے (ج اول' ص 373-367) (ح)

6- امیرداد' برنی اور ازمنہ وسطیٰ کے دوسرے ہندوستانی مصنف اکثر امیرداد کا حوالہ دیتے ہیں جن میں سب سے اہم امیرداد بیک حضرت (مرکزی امیرداد) تھا۔ امیرداد' جو کہ ریاستی قوت کے ساتھ ایک سیکولر عہدیدار تھا' کو قاضی پر برتری حاصل تھی اور وہ ایسے مقدموں کو ہاتھ میں لیتا تھا جن کے سلسلہ میں قاضی بے بس ہوتا تھا۔ جیسے حکومت کے عہدیداران کے ایک دوسرے کے اور عوام الناس کے خلاف جرائم' ازمنہ وسطیٰ کے قانونی طریقہ کار نے ایک قاضی کے فیصلہ کی دوسرے قاضی کے یہاں اپیل کی اجازت نہیں تھی لیکن کسی قاضی کے فیصلہ کی اپیل ریاست سے کی جا سکتی تھی اور اس طرح کی اپیلیں امیرداد کے پاس جاتی تھیں۔ ہندوستان کے امیرداد کے کام عباسی دور خلافت کے دیوان مظالم کے کاموں ہی کی طرح معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن تمام عہدیدار اپنے انفرادی اور مخصوص تقرری کے احکام کے بموجب ہی اپنے فرائض کی انجام دہی کے لئے پابند تھے اور یہ احکامات مقامی حالات کے مطابق اکثر بدل جاتے تھے۔ (ح)

9- معتزلہ۔ ڈاکٹر ایچ۔ ایس بائیبر گ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ج دوئم' ص 787) کے مطابق "معتزلہ اس زبردست مکتب دینیات کا نام ہے جس نے اسلام کے نظری

اعتقادات کی تخلیق کی" ایسا کہا جاتا ہے کہ اس کی بنیاد واصل بن عطا اور عمرو بن عبید نے ڈالی تھی جن کی کارگزاریوں کا دور خلیفہ ہشام اور اس کے اموی جانشینوں (748-732ء) کے ہم زماں تھا۔ معتزلہ عظیم عباسی خلفاء اور خاص طور سے خلیفہ مامون کی سرپرستی میں پورے عروج پر پہنچے۔ معتزلہ نے کئی دانش مندانہ باتیں کہیں اور کئی تکلیف دہ حد تک متنازع فیہ مسائل کھڑے کئے' لیکن ایک زندہ جاوید مکتب فکر کی حیثیت سے ان کا وجود عظیم عباسیوں کے ساتھ ہی ختم ہو گیا۔

یہ روایت غالباً صحیح ہے کہ ابوالحسن اشعری (935-873ء) کو تقلید پسندی کے احیاء کرنے اور معتزلہ مکتب فکر کو ختم کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی' پھر بھی آنے والی کئی صدیوں تک تقلید پسند علماء' معتزلی نظریات کو ان کی تردید کے مظاہرہ کے خاطر دہراتے رہے۔ سلطان محمود کے دور تک معتزلہ مکتب فکر بالکل معدوم ہو چکا تھا۔ برنی اپنی لاعلمی کی وجہ سے معتزلیوں کو ان نمایاں فلسفیوں اور ماہرین علوم سے خلط ملط کر دیتا ہے۔ جو خوارزم میں جمع ہو گئے تھے۔ معتزلی نظریات اور ان کی تردید کا خاصا طویل ذکر شہرستانی (1153-1074ء) کی تصنیف کتاب الملل والنحل میں مل جائے گا۔ (فارسی ترجمہ' ص 108-4) شہرستانی کے مطابق اس کے زمانے میں مغربی اسلامی سرزمین پر بہت تھوڑے معتزلہ رہ گئے تھے۔ (ح)

10- ابن سینا- حقیقتاً کیا ہوا تھا اس کی تصویر برنی کے ذہن میں بہت مبہم ہے اور اپنی تاریخوں میں اس نے بہت لاپرواہی برتی ہے۔ شیخ بو علی سینا بن عبداللہ بن سینا جو مسلمان اطبا میں سب سے بڑا طبیب گزرا ہے' 980ء میں بخارا کے علاقہ میں اخشیا نام کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا باپ سامانی سلطنت میں مال گزاری کے محکمہ کا افسر تھا۔ اس کا طالب علمی کا دور قابل ذکر تھا۔ وہ رات میں سوتا نہیں تھا اور تمام دن مطالعہ کرتا تھا۔ اگر وہ کسی مسئلے کے سلسلے میں الجھن میں پڑ جاتا تھا تو وہ مسجد میں جا کر اس وقت تک عبادت کرتا رہتا تھا جب تک کہ اس کے ذہن میں حل نہ آ جائے۔ اگر وہ کام کی زیادتی کی وجہ سے کمزوری محسوس کرتا تھا تو قوت کے لئے دوا کے طور پر شراب پی لیتا تھا "تمام مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ اٹھارہ سال کی عمر میں شیخ بو

علی سینا نے تمام علم عقلیہ اور نقلیہ حاصل کر لئے تھے اور اپنے تمام ہمعصر علماء سے سبقت لے گیا تھا" لیکن سامانی سلطنت کا زوال ہو رہا تھا لہٰذا بو علی سینا بائیس سال کی عمر میں خوارزم میں آ بسا۔ یہاں خوارزم کے شاہ علی بن مامون بن محمد نے اس کا خیر مقدم کیا۔ چار دوسرے نمایاں ماہرین علوم یعنی ابو ریحان البیرونی' ابو سہل مشی' ابو نصر اور ابوالخیر حمال بھی خوارزم کے دربار میں موجود تھے۔ سلطان محمود نے خوارزم کے شاہ کے پاس ابوالفضل میکالی کو بھیج کر یہ حکم بھیجا کہ وہ تمام ماہرین علوم کو غزنی بھیجے لیکن شاہ خوارزم نے میکالی دربار میں باریابی دینے سے پہلے ماہرین علوم کو محمود کے پیغام سے مطلع کر دیا۔ البیرونی اور ابوالخیر نے غزنی بھیجے جانے کو فوقیت دی لیکن ابن سینا اور ابو سہل نے فرار ہونے کا فیصلہ کیا۔ ابو سہل قراقم کے ریگستان میں گرمی اور پیاس کی شدت سے چل بسا لیکن ابن سینا کسی طرح جرجان پہنچ گیا۔ اور وہاں اس نے جرجان کے مہذب فرماں روا قابوس بن دشمگیر سے امان چاہی۔ اسی دوران سلطان محمود نے ابن سینا کی "لکڑی اور کاغذ" پر تصویروں کا گشت کرانے کا حکم جاری کر دیا اور ساتھ ہی یہ حکم بھی دیا کہ وہ جہاں بھی پایا جائے گرفتار کر کے غزنی بھیج دیا جائے۔ ان ہی میں سے ایک تصویر قابوس دشمگیر کو بھیجی گئی۔ ابن سینا نے یہ محسوس کر کے کہ اس کے میزبان کی تصویر سیاسی طور پر زوال پذیر ہو رہی ہے۔ مغرب کی طرف مزید کوچ کیا۔ اس کی بقیہ زندگی' جو اپنے اتار چڑھاؤ میں طوفانی تھی' و یلمی حکمرانوں کی خدمت میں گزری۔ ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ غصے میں بھرے ہوئے سپاہیوں نے جو اسے مار ڈالنا بھی چاہتے تھے' اس کے مکان کو لوٹا' لیکن اپنے زمانہ وزارت میں اس نے زندگی کا پوری طرح لطف اٹھایا غروب آفتاب کے بعد وہ طالب علموں اور نمایاں علماء کو پڑھاتا تھا جو اس سے درس لینے دور دراز کے مقامات سے آتے تھے۔ ان کے جانے کے بعد وہ اپنا عشائیہ' مطرب شرابیں طلب کرتا۔ جب سلطان محمود اور اس کے بیٹے مسعود نے 1029ء میں عراق کی طرف کوچ کیا۔ اس وقت ابن سینا علاء الدولہ کا وزیر تھا۔ سلطان اور وزیر دونوں ہی محمود کے خوف سے نیشاپور بھاگ گئے لیکن بہت تیزی سے بڑھنے والی دق کے شروع کے آثار کی وجہ سے جسے اس کی موت کا باعث

بنتا تھا محمود واپس ہو گیا اور مسعود کو جانشینی کے لئے لازمی جنگ کی تیاری کی غرض سے اصفہان کو علاء الدولہ کے لئے چھوڑنا پڑا۔ یہ عظیم عالم سلطان محمود کے بعد سات سال تک زندہ رہا۔ "جب علاء الدولہ ہمدان کی طرف چلا تو اس نے شیخ کو اپنے ساتھ لیا' راستے میں شیخ کو قولنج کی شکایت بڑھ گئی اور ہمدان پہنچ کر اس نے محسوس کیا کہ شفا ناممکن تھی' اس نے مزید دوائیں لینا ترک کر دیں' اپنے کردہ گناہوں کے لئے توبہ کی' اپنے مال و اسباب کو غرباء میں تقسیم کیا اور اپنے غلاموں کو آزاد کر دیا۔ تین دن تک اس نے قرآن کی تلاوت کی اور اس کے بعد 1037ء میں رمضان کے ایک جمعہ کے دن وہ رحلت کر گیا۔ (دیکھئے خواند میر کی حبیب السیر اصل فارسی' ج دوم' ص 162-160)

شیخ کی سب سے اہم تصانیف کتاب الشفا اور القانون فی الطب ہیں۔ حالاں کہ موجودہ زمانے میں پہلے طبیب کی حیثیت سے اس کا احترام کیا جاتا ہے لیکن بو علی سینا کی تصانیف ازمنہ وسطیٰ کے علوم کے تمام میدانوں کا احاطہ کرتی ہیں "وہ صدیوں تک اور آج بھی اسلامی شرق کے کچھ خطوں میں تمام علوم کا "الشیخ" اور "الرئیس" مانا جاتا ہے' منطق اور نظریہ علم سے متعلق مباحث میں وہ الفارابی کے بہت قریب ہے۔ اس کی طبیعیات مجموعی طور پر ارسطو کی روایت پر مبنی ہے" (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ج سوم' ص' 420-419)۔ (ح)

نصیحت 3

صلاح و مشورہ کے فیوض کے بارے میں

سلطان محمود کہتا ہے: اے فرزندگان محمود! تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ انبیاء تمام مخلوق سے بہتر اور برتر ہیں اور ہمارے پیغمبر محمدؐ کا رتبہ ان سب سے بلند تر ہے۔ اور پھر بھی ان کے عقل کل ہونے اور وحی الٰہی کے تسلسل کے باوجود ہمارے پیغمبرؐ کو خدا نے حکم دیا "اور اپنے معاملات میں ان سے مشورہ کرو" (19) پھر آخر کس طرح سلطان' جنہیں الٰہی فیضان حاصل نہیں اور جن کے فیصلے ان کے ہیجانی جذبات کی وجہ سے بے اثر ہو جاتے ہیں' اپنے تجربہ کار افسران اور مخلص خیر خواہوں سے مشورہ کئے بغیر اپنی

حکومتوں کے معاملات کو انجام دینے میں کامیاب ہو سکتے ہیں؟ انسان کے جذبات کے سب سے بڑے مقصد خود رائی اور تسلط ہیں۔ خاص طور سے سلطانوں کے ساتھ ایسی ہی بات ہے جن کے ضمیر ان کے جذبات کی زیادتی کی وجہ سے ایک ہزار پاگل ہاتھیوں کی قوت کے برابر ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر سلطان اپنے ضمیر کے اس پاگل پن کو دبا دیتا ہے خودرائی سے کنارہ کشی کر لیتا ہے اور سلطنت کے معاملات اپنے مشیروں کے صلاح و مشورہ سے طے کرتا ہے تو خدا کی عنایت و مہربانی اس کی پیشانی پر درخشاں ہو گی اور اس کی تمام ریاستی مہمیں کامیابی پر ختم ہوں گی۔ قدیم اور جدید دونوں دور کے دانش مند لوگ' اس سے واقف رہے ہیں کہ سلطنت کو آلائشوں سے پاک کرنا' یعنی شورشوں کو کچلنا' زبردست مہموں کا تہیہ کرنا' ضوابط بنانا اور ریاست کی پالیسیوں کے آخری نتائج بھانپنا' ان دانش مند اور تجربہ کار لوگوں کے مشورہ کے بغیر ممکن نہیں ہے جو حکومت کے بہی خواہ اور سلطنت کے منتخب لوگ ہیں۔

(اس کے بعد برنی حکومت کے فرائض کی ایک طویل اور تھکا دینے والی فہرست درج کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ ان کے متعلق صلاح و مشورہ ضروری ہے)

محمود نے وصایائے جمشیدی (20) میں پڑھا ہے جسے جمشید نے اپنی اولاد کے لئے لکھا تھا: اے کیومرث (21) کے بیٹو' تم میں سے جو بادشاہ ہیں انہیں معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے تایا یعنی آدمؑ کے بیٹے شیث اور ان کی اولاد کو نبوت عطا کی گئی تھی جب کہ بادشاہت ہمارے جد کیومرث اور ان کے بیٹوں کو دی گئی تھی' لہٰذا خداوند تعالیٰ نے شیث اور ان کی اولاد کی الٰہی فیضان سے رہنمائی کی ہے اور اسی وجہ سے ان کے اقوال اور افعال میں کوئی بھی غلطیاں نہیں ہیں لیکن ہمیں' جو کہ کیومرث کی اولاد ہیں اور شاہی منصب پر فائز ہیں' خدا نے حکومت کی شمشیر دی ہے اور ہمارے قلوب کی رہنمائی کے لئے اس نے ہمیں باہنر وزراء دیئے ہیں تاکہ ہم اپنی پالیسی اور اپنی شمشیر کی ضربوں سے دنیا کو آباد' خوش حال اور منظم رکھیں۔ شیطان کے ورغلانے اور خود اپنے جذبات کی ترغیب کی وجہ سے سلاطین کے فیصلوں میں زبردست کوتاہیاں اور نقص رہ جاتے ہیں۔ اگر سلطان محض اپنے دماغوں میں آئے ہوئے کن ہی خیالات کے

مطابق احکام دیتے ہیں تو ان سے زبردست غلطیوں کا سرزد ہونا یقینی ہے۔ اسی وجہ سے سلاطین نے دانش مند لوگوں کو مشورہ کے لئے رجوع کیا۔ اگر ان کے یا ان کے کچھ مشیروں کے ذہنوں میں کوئی غلط خیال داخل ہو جاتا ہے تو یہ دوسروں کے ذہنوں میں نہیں آئے گا کیوں کہ کسی غلطی پر شاذ ہی کبھی اتفاق رائے ہوتا ہے..... مزید برآں سلاطین کی غلطیاں اور فروگذاشتیں دوسرے آدمیوں کی غلطیوں اور خطاؤں کی طرح نہیں ہیں کیونکہ سلاطین کی فروگزاشتوں کی وجہ سے تو پوری دنیا ہی تہہ و بالا ہو جائے گی (اس کے علاوہ سلطان اپنے اعلیٰ منصب کی وجہ سے یہ فرض کرنے کی طرف مائل ہو گا کہ اس سے غلطی سرزد نہیں ہو سکتی) لہٰذا دانش مندوں نے کہا ہے "سلطانوں کے لئے کوئی رائے نہیں" (کسی سلطان کو اپنی ذاتی رائے نہیں رکھنا چاہئے بلکہ اس کی رہنمائی اس کے مشیروں کو کرنا چاہئے)

(اے فرزندگان محمود! تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ دانش مندوں نے بارہا سلطانوں اور وزیروں کے صحیح فیصلہ کے لئے (ذیل میں درج) معیار تجویز کئے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ مشیروں کو ہر دو جانب کی بھلائی کو ملحوظ رکھنا چاہئے یعنی بادشاہ کی بھلائی اور ویسے ہی رعایا کی بھلائی۔ دوسرا یہ کہ مشیروں کو کسی مہم کی ناکامیابی اور کامیابی دونوں کے امکان کو مدنظر رکھنا چاہئے۔ انہیں صرف کسی ایک صورت پر ہی نظریں نہیں لگائے رہنا چاہئے' تیسرے یہ کہ مہم کی کامیابی سے سلطان اور اس کی رعایا کے دین کو ضرر نہیں پہنچنا چاہئے۔ چوتھا یہ کہ جو پالیسی اختیار کی گئی ہے وہ قطعی فائدہ سے ہم کنار کرے نہ کہ محض ایسا عارضی فائدہ ملے جو بالاخر تباہی پر ہی ختم ہوتا ہے۔ پانچواں یہ کہ فتح و کامرانی سے نیک نامی ملے نہ کہ بدنامی۔ چھٹا یہ کہ دشمنوں کو دوست بنا لینا چاہئے اور نہ کہ دوستوں کو دشمن بنا لیا جائے۔ ساتواں یہ کہ جو بیڑہ اٹھایا گیا ہے عوام اس کی طرف مائل ہوں اور اس کی کامیابی کے خواہاں ہوں۔ یہ نہیں کہ یہ بیڑہ عوام کو برافروختہ یا غضبناک کر دے۔ آٹھواں یہ کہ جو فیصلہ کیا گیا ہے وہ بے وقوفوں' بے عقلوں اور غلط خیالات کے لوگوں کے خیال میں غلط ہونا چاہئے جو اپنے پندار میں اسے غلط سمجھیں گے۔ نواں یہ کہ یہ طے شدہ فیصلہ آرام و تسکین کا باعث بنے اور نہ کہ دائم ...

مسرت حاصل کرنے کے علاوہ دونوں وزیر پرانے اور نئے دور کے وزیروں کے لئے مثالی نمونہ بن گئے ہیں۔ ان کی خوبیاں اور کامیابیاں روز محشر تک انسانوں کے قلوب پر نقش رہیں گی۔ اس کے علاوہ اردشیر بابکان (25) اور نوشیرواں (26) کی زبردست شہرت دوستوں اور دشمنوں دونوں میں پھیلی حالانکہ وہ دین حق سے پھر گئے تھے۔ عرب اور ایران کی تواریخ میں لکھا گیا ہے کہ دونوں کی سلطنتوں کے عروج و اقبال کی یاد' جو ابرسام اور بزر جمہر (27) کے دانش مندانہ مشوروں کی مرہون منت تھی' نوع انسان میں باقی رہے گی۔ (برنی نے اگلے دو پیراگرافوں میں جو لکھا ہے اسے انگریزی میں زیادہ آسانی سے منتقل کیا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی غلط فیصلہ' یعنی جو فیصلہ مشورہ پر مبنی ہو' بار آور ہوتا ہے تو اس طرح کی کامیابی استدراج ہے۔ اگر اس طریقہ پر مستقل جمے رہے تو اس دنیا اور آخرت دونوں میں تباہی یقینی ہے۔ غلطی غلطی ہی ہے یہ کامیاب ہی کیوں نہ ثابت ہوتی ہو۔ اسے الٹ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر مشورہ کے بعد کیا ہوا کوئی صحیح فیصلہ ناکامیاب ہے تو اس کی ناکامیابی مشیت ایزدی سے جوڑنا چاہئے)

(محمود اپنے بیٹوں کو ہدایت کرتا ہے کہ وہ دانش مند وزیر تلاش کریں) ایک سلطان کے لئے ایک ایسے دانش مند وزیر سے زیادہ باعث فخر اور امتیاز کوئی دوسرے شے نہیں ہو سکتی جسے صحیح فیصلہ کا فیضان حاصل ہو۔ دانش مند وزیر کے بغیر بادشاہت ناکام رہتی ہے' اور بزرگ کہہ گئے ہیں کہ دانشمند وزیر کے بغیر بادشاہ ایسا ہی ہے جیسے بغیر بنیادوں کا محل اور جیسے بغیر نمک کی روٹی' اگر وزیر دانشمند ہے تو سلطان کی کم فہمی سلطنت کو تباہی و بربادی کی طرف نہیں لے جاتی ہے۔ مثال کے طور پر وہ سلطان پیش کئے جا سکتے ہیں جو اپنے زمانہ طفلی میں اپنے موروثی تخت پر فائز ہوئے اور ان کے وزیروں نے سلطنت کے معاملات کو چلایا لیکن اگر وزیر کی رائے میں کوتاہی ہے تو سلطنت کی تباہی و بربادی میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ آخر میں یہ کہا جائے گا کہ کوئی بھی شخص اس وقت تک منصب وزارت کا مستحق نہیں ہو سکتا جب تک کہ سلطنت کے خواص و عوام اس کی دانش مندی اور تدبر کے بارے میں متفق الرائے نہ ہوں۔

ماثر عمری میں لکھا ہے کہ حضرت عمر نے بارہا ممبر پر کھڑے ہو کر یہ خطبہ پڑھا کس

اور آزمائشوں کا۔ دسواں یہ کہ یہ فیصلہ تمام دانش مندوں کی منظوری حاصل کرے اور اس سلسلے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہو۔ کسی صحیح فیصلہ کے لئے گیارہواں معیار یہ ہے کہ اس کا تصور اور نفاذ جذباتیت کے متضاد ہو۔

آصف برخیا نے' جو پیغمبر سلیمان کا وزیر اور اس کی خالہ کا بیٹا بھی تھا اچھی صلاح کی عظمت اور وقار کے متعلق کہا ہے۔ "اچھی صلاح خدا کی اپنی مخلوق پر بہت بڑی نعمت ہے" اس کی اہمیت اس حقیقت میں پنہاں ہے جو کچھ واقع ہونے والا ہے وہ لوح محفوظ (22) میں درج ہے اور اس کے بارے میں اچھے مشیروں کے ذہنوں میں الہام ہوتا ہے۔ جب تک کہ کسی انسان کو ابدی روحانی مسرت کے لئے نہ پیدا کیا گیا ہو اس کا ذہن اس صحیح فیصلہ سے (خدا کے ذریعے) فیضیاب نہیں ہو گا جو دینی و دنیوی فلاح کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور مشیروں کے لئے اس سے زیادہ بڑی اور کیا خوش نصیبی ہو سکتی ہے اپنی بصارت اور قوت ادراک سے وہ نامعلوم مستقبل کے بارے میں لوح محفوظ پر کندہ عبارت کو دیکھ لیتے ہیں' انہوں نے جو دیکھا ہے اس کے بارے میں وہ دلائل پیش کر سکتے ہیں اور اپنی اندرونی بصیرت سے وہ پہلے ہی دیکھ لیتے ہیں کہ کیا مقدور ہوا ہے۔ کیا یہ پیغمبروں کے مقام کا ایک حصہ نہیں ہے۔ (23)

محمود کے فرزندوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ اللہ کے منتخب شدہ انسانوں میں سے دو اشخاص رہتی دنیا کے بادشاہ ہوئے ہیں۔ ایک تو سلیمان اور دوسرے سکندر۔ (24) سلیمان یقینی طور پر نبی تھے۔ البتہ سکندر کے بارے میں اختلاف رائے ہے لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ ولی تھے کیوں کہ دونوں کے لئے فرماں روائی اپنے روحانی منصب کو بلند کرنے اور اپنی رعایا کے لئے خیر و عافیت حاصل کرنے کا ذریعہ تھی خدا نے انہیں علی الترتیب نبوت اور ولایت کے علاوہ جو زبردست نعمت عطا فرمائی وہ ان کے کامل دیانت سے مزین وزیر تھے۔ چنانچہ آصف سلیمان کا وزیر تھا اور ارسطو سکندر کا' ان دونوں وزیروں کے فیصلے صحیح' اور غلطیوں سے مبرا ہوتے تھے لہٰذا دونوں سلطنتوں میں بہتر اور سودمند باتوں کے علاوہ کوئی دوسری چیزیں رائج نہیں ہوئیں۔ اس طرح ان دونوں بادشاہوں کے دور نوع انسان کی قدیم اور جدید تاریخ میں عجوبہ' اور روحانی

شرط ہے کیوں کہ یہی دوسری خوبیوں کی بنیاد ہے خاص طور سے دانش مندوں کے قلوب میں۔

بزرجمہر نے کہا: پالیسی اور فیصلہ کی اصطلاحات ان سلطانوں اور وزیروں کے حوالہ اسے استعمال کی جاتی ہیں جن کے فیصلے ملک کی مہمات اور بڑے بڑے معاملات طے کرنے کے متعلق ہوتے ہیں۔ غیر سرکاری لوگوں کے فیصلوں کو جو اپنے ذاتی معاملات میں اپنے دوستوں سے مشورہ لیتے ہیں' پالیسیاں نہیں کہنا چاہئے۔ اسی طرح پیغمبر اور سلاطین کی اولاد کو تو "آل" کہا جاتا ہے۔ لیکن عام لوگوں کی اولاد کو نہیں..... بڑے بڑے سلطانوں نے مشوروں کے سلسلے میں کئی شرائط کی پابندی کی ہے اور اس معاملہ میں بہت محتاط رہے ہیں۔ لہٰذا ان کے مشیروں کی رائے شاذ ہی کبھی غلط ثابت ہوئی ہے۔

مشورہ کی پہلی شرط ہے مشیروں کی رائے کا صاف گوئی سے اظہار یعنی مجلس رائے (28) میں تمام مشیروں کو چاہئے کہ ان کے ذہنوں میں ملکی مہمات کے نفاذ کے سلسلے میں جو بھی خیال آئے اسے اور اپنے خیالات کے حق میں معقول وجوہات اور دلائل کو بلا خوف و خطر بیان کریں اور آپس میں بے لاگ تبصرہ کریں۔ بالآخر جب ان کے ذہن متفق ہو جائیں اور کوئی اعتراض باقی نہ رہے تو انہیں اپنی پالیسی کے نفاذ میں جٹ جانا چاہئے۔ اسے مشاورتی طریقہ کار میں "توفق آراء" کہا جاتا ہے۔ کسی بھی فیصلہ پر اس وقت تک بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ جب تک کہ اس پر اتفاق رائے نہ ہو جائے۔

دوسری شرط' مشیروں کی خدمات مستقل قرار دینا چاہئے اور انہیں اپنے تجربہ' اپنی وفا شعاری اور اپنے منصب میں سلطان کی نظر میں ایک دوسرے کو تقریباً ہم پلہ ہونا چاہئے۔ اگر ایک مشیر فہم و ذکاوت میں پورا ہے اور دوسرے ناقص ہیں' ایک بڑے رتبہ پر ہے اور دوسرے معمولی رتبوں پر تو ایسی صورت میں جو فیصلے لئے جائیں گے ان میں ناموزونیت کا خطرہ ہو گا۔

تیسری شرط' تمام مشیروں کو سلطنت کے اسرار و رموز سے واقف ہونا چاہئے اور

طرح میں اللہ کا شکر ادا کروں کہ اس نے مجھے پیغمبر کی سلطنت کا حکمراں بنایا اور خلافت کے معاملات میں اتنے زیادہ عظیم الرتبہ صحابہ (جن میں سے ہر ایک بنی اسرائیل کے انبیاء کی طرح ہے کیوں کہ ان کے قلوب پر پیغمبر اسلام کی قربت حاصل ہونے کی وجہ سے الہامات ربانی کا نزول ہوتا ہے) میرے مشیر کار بن گئے ہیں۔ رب نے مجھے ان کے مشورے سے رسول اکرم کے دین اور سلطنت کے معاملات طے کرنے کے قابل بنایا ہے' اور اس نے انہیں میرے لئے مہربان اور مشفق بنایا ہے تاکہ ملک کے معاملات سے متعلق اگر ان کے ذہنوں میں کوئی خیال آئے تو وہ اسے مجھ سے پوشیدہ نہ رکھیں۔"

زمانہ قدیم کے وزیروں نے اچھے مشیروں کے لئے کچھ معیار تجویز کئے ہیں۔ پہلا ہے خوف خدا۔ اگر مشیر میں بلا کا تمرد ہے اور خوف خدا نہیں تو اس پر صحیح فیصلہ کا کبھی القا نہیں ہو گا جو اچھے اور قطعی نتائج کو جنم دیتا ہے۔ دوسرا ہے قدیم سلطانوں کے بارے میں علم۔ مشیر کو قدیم سلاطین کے حالات اور ان پالیسیوں کا علم ہونا چاہئے جن کی وجہ سے وہ آفات سے بچا رہا۔ اگر اسے یہ علم نہیں تو اس کا فیصلہ ناقص ہو گا۔ تیسرا ہے ایک معتبر عہدیدار کی حیثیت سے ملکی معاملات کے بارے میں عملی واقفیت۔ اس طرح کا تجربہ فیصلہ کو پختگی بخشتا ہے۔ چوتھا ہے مکمل سوجھ بوجھ' ذہین شخص تھوڑے سوچ بچار سے یہ دریافت کر لیتا ہے کہ اس کے مقاصد کس طرح حاصل ہوں گے۔ اگر کسی شخص میں صحیح مردم شناسی کی صلاحیت نہیں ہے۔ تو وہ حکومت کی مہمات کے فرائض کے سپرد کرنے میں زبردست غلطیاں کرے گا۔ پانچواں ہے حرص کی کمی۔ اگر کہیں مشیر حریص اور لالچی ہو تو اس کے حرص کی وجہ سے اس کے ذہن میں صحیح فیصلہ کا القا نہیں ہو گا۔ چھٹا معیار یہ ہے کہ مشیر راسخ القلب اور بیدار مغز ہو' کمزور قوت ارادی اور ست ذہن والوں کے قلوب میں صحیح فیصلہ کا خیال نہیں آتا اور نہ ہی بزدلوں کو اس کا القاء ہوتا ہے۔ ساتواں یہ ہے کہ مشیر کار میں عزت نفس' فیاضی اور عفو و درگزر ہونا چاہئے۔ ناعاقبت اندیش اور خوددار لوگوں سے صحیح فیصلہ کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ آٹھواں یہ ہے کہ ہر مشیر کے لئے سلطان کی سچی اطاعت ایک ناگزیر

ان میں سے کوئی بھی ایسا نہ ہو جس پر اعتماد نہ کیا جا سکے۔ اگر کسی مشیر کو سلطنت کے اسرار کے متعلق معلومات نہیں ہیں تو وہ کسی صحیح فیصلہ پر نہیں پہنچ پائے گا جیسے کہ کوئی طبیب مریض کی بیماریوں اور ان کی صحیح علامتوں کی تشخیص کے بغیر کوئی مناسب علاج تجویز نہیں کر سکتا۔

چوتھی شرط' مشیروں کو اس کے علاوہ کہ انہیں سلطان منتخب کرتا ہے اور وہ اس کی قربت میں رہتے ہیں۔ ان کی زندگیوں اور عہدوں کے تحفظ کی پوری ضمانت ہونی چاہئے تاکہ وہ مجلس رائے میں خوشامد کی طرف رجوع نہ کریں۔ انہیں اپنے اصل خیالات کا بہت کھل کر اظہار کرنا چاہئے اور انہیں اس کا یقین ہونا چاہئے کہ ان کی آزادانہ گفتگو ان کی وفاداری کو اور زیادہ قائل کرائے گی۔ انہیں سلطان کی بدمزاجی سے خائف ہونے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ جب تک سلطان کا خوف ان کے سینوں کو توڑتا مروڑتا رہے گا تو سچی صلاح ان کے قلوب سے نکل کر ان کی زبان پر نہیں آئے گی۔

پانچویں شرط' سلطان کو (شروع میں) مجلس خاص سے اپنے خیالات پوشیدہ رکھنا چاہئے' پہلے تو اسے اپنے مشیروں کے خیالات سے واقف ہونا چاہئے' ان کے نظریات سننا چاہئے جن کا وہ اظہار کرنا چاہتے ہیں اور ان کے فیصلہ کا انتظار کرنا چاہئے' اگر سلطان مجلس خاص میں اپنے خیال کا اظہار کر کے ہی شروعات کرتا ہے تو مشیر ضرور ہی' طوعاً" و کرہاً" اس کے فیصلہ کی تعریف کریں گے اور اپنے خود کے نظریات کو دبا دیں گے۔ کسی کو بھی سلطان کے فیصلہ کی مخالفت کرنے یا اس کے خلاف دلائل پیش کرنے کی جرات نہیں ہو گی' تجربہ نے اس حقیقت کو صحیح ثابت کر دیا ہے۔

چھٹی شرط' ملکی معاملات پر گفتگو صاف ترین وقت پر ہونا چاہئے' خاص طور سے گفتگو کھانے اور پینے سے پہلے ہونی چاہئے۔ بہت سے سلطان صلاح و مشورے کے دنوں میں روزہ رکھتے تھے اور اپنے مشیروں سے بھی روزہ رکھنے کو کہتے تھے۔ اس امید پر کہ ان کے قلوب میں صحیح فیصلہ کا القا ہو سلطان اور ان کے صلاح کار خدا رسیدہ بزرگوں کے مزاروں پر حاضری دیتے تھے۔ انہوں نے خیرات تقسیم کر کے اور خدا سے

گریہ و زاری اور دعاء کر کے مدد الٰہی طلب کی- وہ ان مشوروں کو بے کار رسمی کارروائی نہیں سمجھتے تھے بلکہ حکومت کے تمام کاموں کی روح رواں خیال کرتے تھے- اور آخر میں یہ کہ ایسے لوگ جو یہ نہیں جانتے کہ مناسب فیصلوں کا کیا مطلب ہوتا ہے اور جو اس حقیقت سے واقف نہیں ہیں کہ افسران کے ذہن اچھے اور برے کا فیصلہ کرنے کے سلسلہ میں الہام ربانی سے فیضیاب ہوتے ہیں' انہیں مجلس خاص کے قریب نہیں پھٹکنے دینا چاہئے-

ساتویں شرط' اگر مشیروں کا "توفق آراء" ان کی ہوائے نفس کے مخالف نہیں ہے اور ان کے فیصلہ کے نفاذ میں خطرے پیش آتے ہیں تو اس اتفاق رائے پر احتیاط سے ازسرنو غور کرنا چاہئے- یہ بات ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ کوئی ایسا فیصلہ نقائص سے خالی نہیں ہو گا جو کہ ہوائے نفس اور ذہن کے لئے خوش نما طریق کے موافق ہے- مشوروں کے متعلق اس باریکی کو سمجھنا خواہشات کے مارے ہوئے حریصوں کی قوت ادراک سے باہر کی بات ہے- صرف ژرف نگاہ وزیر ہی اسے سمجھ سکتے ہیں- سلاطین سے جو بھی غلطیاں سرزد ہوئیں وہ صرف اس حقیقت کی بناء پر کہ ان کے فیصلے ہوائے نفس سے میل کھاتے تھے- اور اس وجہ سے بہتر اور خوش آئند نظر آتے تھے لیکن چوں کہ جن فیصلوں کو وہ بہتر سمجھتے تھے وہ حقیقتاً غلط ثابت ہوئے اور وہ اپنے مشیروں کی خوبیاں اور خامیاں پہچاننے میں ناکامیاب ہو گئے تھے لہٰذا وہ ناعاقبت اندیشانہ اور غلط فیصلوں پر چل کر اپنی سلطنتوں کو حوادث کی نذر کر کے ختم ہو گئے- ابھی کہی گئی صورت حال کے بارے میں طویل تشریحات دی جا سکتی ہیں لیکن اس جگہ اختصار کی خاطر میں نے صرف اتنا ہی لکھ دیا ہے..... (اگلے دو پیراگراف چھوٹی ہوئی جگھوں کی وجہ سے بے کار ہیں لیکن بچے کھچے جملوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف پہلے ہی کی تکرار تھے- یہ ہدایت سلطان محمود کی مدح و ستائش پر ختم ہوتی ہے)

(اس ہدایت کی پہلی مثال کے سلسلے میں برنی' خلیفہ حضرت عمرؓ کی بزرگ صحابہ سے حکومت کے معاملات میں مشورہ لینے کی مشہور و معروف پالیسی کا حوالہ دیتا ہے- وہ واقدی (29) کی تاریخ مختصر کی بنیاد پر ایک خاص واقعہ کا بھی حوالہ دیتا ہے- جب ابو

عبیدہ ثقفی کو، جسے ایرانیوں کے خلاف ایک لشکر کے ساتھ بھیجا گیا تھا، شکست ہوئی اور وہ جنگ میں کام آ گئے تو خلیفہ کو اس شامت اعمال پر تکلیف کا اتنا زیادہ احساس ہوا کہ انہوں نے بذات خود ایرانیوں کے خلاف جنگ کی کمان سنبھالنے کا فیصلہ کیا، لیکن بزرگ صحابہ کے اصرار پر انہوں نے اس معاملہ پر گفتگو کی اجازت دے دی اور یہ طے پایا کہ سعد بن وقاص (30) کو سپہ سالار بنایا جائے۔ سعد نے ایرانیوں کو قادسیہ کی مشہور جنگ میں شکست دی (نومبر635ء) اور ایران کے دارالسلطنت مدائن پر قبضہ کر لیا۔

(دوسری مثال اس کے برعکس ہے۔ معاویہ کے خلاف جدوجہد کے دوران خلیفہ حضرت علی نے مدینہ سے کوفہ کی جانب کوچ کرنے کا فیصلہ کیا۔ کچھ مقتدار صحابہ نے جن میں برنی سعد بن وقاص، عبداللہ بن عمر، عثمان بن زید، مغیرہ بن شعبہ اور ابو ایوب انصاری کے نام گنائے ہیں، خلیفہ حضرت علی کے مکہ جانے کی مخالفت کی لیکن وہ انہوں نے ان کے مشورہ پر عمل نہیں کیا۔)

نصیحت 4

عزم درست، اس کے اور استبداد اور ستیہش کے درمیان فرق کے بارے میں

عزم درست خلعت سلطانی اور شاہی پوشاک ہے اور مذہبی سلطانوں کی فنی اصطلاح میں عزم درست استبداد اور مطلق العنانی سے بہت مختلف ہے حالاں کہ وہ یکساں نظر آ سکتے ہیں۔ (31)

وہ حکمراں جنہوں نے ہمارے زمانے سے پہلے دنیا کو اپنے عدل اور مہربانی سے محفوظ اور منظم رکھا ان کا کہنا تھا کہ عزم درست حکومت کی ایک لازمی شرط ہے۔ اگر کوئی سلطان حکومت کی مہموں میں عزم درست دکھاتا ہے اور انتظام معاملات میں کسی کمزوری یا بدنظمی کا دخل نہیں ہونے دیتا تو اس کے منصوبے بہت جلد اور بہ آسانی پورے ہو جائیں گے۔ اس کے علاوہ اس کے دوستوں اور دشمنوں کے قلوب میں اس

کی عظمت اور زیادہ مضبوطی سے بیٹھ جائے گی۔ اس کے ارادہ میں یقین، جو ملکی معاملات کا ستون ہوتا ہے، دور اور نزدیک کے لوگوں کے ذہنوں میں زیادہ گہرائی سے نقش ہو جائے گا، اس کے حریفوں کو اس سے جو خوف ہو گا اس میں کمی نہیں آئے گی اور محکومین کو یہ یقین ہو گا کہ اگر سلطان نے ایک مہم چلائی ہے تو وہ اسے پورا کئے بغیر اس سے اپنا ہاتھ نہیں کھینچے گا۔ سلطان کی قوت ارادی میں عوام کا یہ اعتماد انتظامیہ کے لئے بہت مفید ہے اس کے برعکس اگر سلطان کو ارادہ میں کمزوری کی شہرت مل جاتی ہے اور معاملات کی انجام دہی میں اس کا پس و پیش اور غیر مستقل مزاجی عوام کے سامنے آ جاتے ہیں تو اس کے خیر خواہوں کا اس کی مہربانیوں کے قیام و بقا پر سے اعتماد اٹھ جائے گا، اس کے دشمنوں کو اس کا کوئی خوف نہ رہے گا۔ رعیت کو اس کے احکام اور امتناعات پر مناسب عملدرآمد کے بارے میں کوئی یقین نہیں ہو گا، عوام کو اس کے اقوال و افعال کا کوئی احترام نہیں رہے گا اور اپنے ہم رتبہ لوگوں میں اس کا کوئی وقار نہیں رہے گا۔ فارسی لفظ 'عزم' کے معنی "کسی کے رخ کو عمل کی طرف موڑنا" ہیں اور عزم' اور قصد' مرادف اصطلاحات ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے رخ کو کسی عمل کی طرف کر لیتا ہے تو یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے "عزم کر لیا ہے" یا اس نے قصد کر لیا ہے، اب "عزم" یا "قصد" اچھے یا برے کے لئے ہو سکتے ہیں، فلاح یا انتشار یا پھر دینی یا دنیاوی معاملات کے لئے بھی ہو سکتے ہیں اور اس کا نتیجہ مفید یا مضر کچھ بھی ہو سکتا ہے، ممکن یا ناممکن چیزوں مشکل مہمات یا سہل معاملات کے لئے بھی فیصلہ کیا جا سکتا ہے، اس سے خوش حالی بھی آ سکتی ہے اور تباہی بھی، شہرت بھی مل سکتی ہے اور بدنامی بھی، نفع نقصان کچھ بھی ہو سکتا ہے بہ الفاظ دیگر خیالی "ارادہ" کا کوئی اخلاقی وصف نہیں ہوتا لیکن جب یہ واقعتاً عملی طور پر سرگرم ہوتا ہے تو یہ اچھا یا برا ہو سکتا ہے۔

اب سنئے سلطانوں نے اپنے "عزم" کے بارے میں اپنے ذہنوں میں اس طرح تصویر قائم کی ہے۔ کوئی بھی چیز جس کا وہ قصد کرتے ہیں، اس پر قائم رہتے ہیں اور ترک نہیں کرتے وہ ان کے لئے عزم سلطانی ہے یعنی جب سلطان کسی چیز کا قصد کر لیتے ہیں تو اس سے کبھی رخ نہیں موڑا جاتا ہے یا موڑا جا سکتا ہے جس طرح کہ کوئی

تقدیر کے فیصلہ سے منہ نہیں چرا سکتا اور شیطان نے ان کی داڑھیوں اور مونچھوں کا مضحکہ اڑایا ہے اور ان کے تاریک ذہنوں میں یہ بات بٹھا دی ہے "تم اس زمین کے خدا ہو تمہیں اپنے عزم سے نہیں ہٹنا چاہئے کیوں کہ اگر تم اپنا عزم بدلو گے تو لوگ خداؤں کی حیثیت سے تمہاری پرستش نہیں کریں گے۔"

پھر سنئے کہ سلطانوں کے ہر ایک عزم کو' اگر اس کا مقصد بہتری' فلاح و بہبود اور نیک نامی ہے یا یہ فائدہ مند مقاصد کے لئے ایک آلہ ہے بشرطیکہ بادشاہ کا مقصد ممکنات کی حدود میں آتا ہے' عزم درست سمجھنا چاہئے۔ اس طرح کے قصد میں ثابت قدمی ان کے لئے باعث فخر بنی ہے' اس کے برعکس 'ستیہش' اور 'استبداد' کی اصطلاحات ان تمام شاہی عزائم کے لئے استعمال کی گئی ہیں جن کا مقصد ضرر رساں یا خراب ہوا ہے یا پھر جنہیں حاصل کرنا ناممکن رہا ہے یا جو حقیقتاً تباہی' عوام کی نفرت' مصیبت اور آفت کا باعث بنی ہیں' یہ صحیح لکھا اور کہا گیا ہے کہ اس طرح کے ستیہشنہ اور استبدادانہ عزائم ترک کرنا سلطانوں کی مذہبی آبرو کی بنیاد ہے اور دین اور ملک کے بلند رتبہ لوگوں نے اسے ارادہ کی کمزوری سے تعبیر نہیں کیا ہے اس کے باوجود اگر کوئی مسلمان سلطان اپنی بے خوفی کی وجہ سے اپنے ناقص اور مضر عزائم پر مستقل جما رہا ہے اور مطلق العنانوں اور فقیروں (32) کے نقوش قدم پر چلا ہے تو عالم اسلام کے علماء دین اور دانش مندوں نے اسے "ستیہش" اور "استبداد" کہا ہے "عزم درست" نہیں کہا ہے۔

سلطانوں کا یہ فرض ہے کہ کسی مہم یا پالیسی کے بارے میں اپنے ذہنوں کو تیار کرنے سے پہلے اور عوام میں ان کی اشاعت کرنے سے پہلے اس کی کامیابی اور ناکامیابی کے آثار اور اپنے خود کے رتبہ' مذہب' ملک' فوج اور عوام پر اس کے اثر پر بخوبی غور و فکر کریں۔ اپنے مشیروں کے ساتھ رازدارانہ نشستوں میں اسے مہم کے تمام رخوں پر گفتگو کرنا چاہئے جیسے اس کا آغاز اور انجام' اس کے ضمنی اثرات' اس کی سہولت اور اس کی مشکلات اور استقلال اور پسپائی کے متبادل نتائج آیا اچھے مقاصد کے لئے ان کی مہمات ممکن ہیں اور انہیں عبور کیا جا سکتا ہے یہ معلوم کرنے کے لئے انہیں بصیرت کی نگاہیں استعمال کرنا چاہئے اور نہ کہ وحشتناک اور حاکمانہ نگاہوں سے

جو ہمیشہ آخری نتائج کے لئے بند رہتی ہیں۔ انہیں یہ بھی یقین کر لینا چاہئے کہ دانش مند لوگ انہیں ناممکن تو نہیں سمجھتے یا ان کے پورا ہونے کے خیال سے لرز تو نہیں جاتے ہیں۔ اس طرح کی کسی مہم کو چلانے کے سلسلہ میں سلطانوں کو اپنے عزم کا عام اعلان کر دینا چاہئے' اس پر ثابت قدم رہنا چاہئے اور کوشش اس بات کی کرنا چاہئے کہ ان کے اغراض و مقاصد جتنی جلد ممکن ہو سکے حاصل ہو جائیں اگر انہیں اپنا تمام خزانہ بھی خرچ کرنا پڑ جائے تو انہیں خرچ کر دینا چاہئے تاکہ وہ "عزم سلطانی" کے اصول کو مناسب موقع پر اختیار کر سکیں.....

عالم اسلام کے سلطانوں کو مہمات اور اپنے معاملات کے انتظام کا قصد کرتے وقت پیغمبر اور خلفاء راشدین کے "عزائم" اور "قصدوں" پر نظر ڈالنا چاہئے۔ انہیں قرآن کی آیات اور حدیث میں آنے والے "ناسخ" اور "منسوخ" کے اصول پر بھی نظر رکھنا چاہئے۔ (33) ہمیں یہ سوچنا ہے کہ شریعت کے احاطہ تک میں' جسے اللہ کی ذات کے علاوہ کسی دوسرے سے منسوب کرنا کفر ہو گا' احکام منسوخ کئے گئے ہیں یعنی اصل احکام منسوخ کئے گئے ہیں اور لوگوں سے نئے احکام کی تعمیل کرنے کو کہا گیا ہے۔ شاہی مشوروں کا مقصد دین اور ملک کی فلاح و بہبود ہے۔ قادر مطلق اللہ تبارک و تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے "ہم کسی آیت کو منسوخ نہیں کرتے یا اسے بھلا نہیں دیتے ہیں (بلکہ) اس کے مقابلہ میں بہتر یا اسی طرح کی ایک لے آتے ہیں (34) اگر کوئی سلطان عوام کی بھلائی کی خاطر اپنی مہم اور قصد کو ترک کر دیتا ہے اور "عزم شاہی" کے غلط نظریہ کی رو سے کسی مطلق العنان اور ظالم و جابر فرماں روا کے طریقہ کو اختیار نہیں کرتا ہے تو اسے ارادہ کی کمزوری کے لئے مورد الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اس کے برعکس اگر وہ اپنے ہوائے نفس کو اپنی مہمات کا قائد بناتا ہے' جب کہ اس کی بادشاہت کی عظمت اور قوت جواب میں اس کی ہوائے نفس کو مضبوطی بخشتی ہے اور وہ ایسی مہمات چلاتا ہے جو اس کے اور عوام کے زوال کا باعث ہوتی ہیں تو اس طرح وہ اپنے ہی ہاتھوں سے اپنی اور اپنے عوام کی بلی چڑھا دے گا۔ تب پھر "عزم سلطانی" کا نظریہ اس دنیا میں یا اس کے بعد آخرت میں اس کے کس کام آئے گا؟

پھر بھی اگر سلطان اپنی بھلائی اور عوام کی بہتری کے لئے کوئی مہم شروع کرتا ہے

اور عقل اور تجربہ کو اس کے قرین مصلحت ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور اس کے بعد وہ اپنے قصد میں ڈھیلا پڑ جاتا ہے اور اپنی مہم کو ترک کر دیتا ہے تو اسے بلا شک و شبہ کمزور ارادہ کی شہرت ہی ملے گی۔ اس کے بعد کسی کو بھی اس کی مہمات میں کوئی مزید اعتماد نہیں ہو گا اور اس کے وقار کو ٹھیس پہنچے گی کیونکہ آئندہ عوام کے قلوب پر اس کے احکام کا بہت ہلکا اثر ہو گا۔

اس نصیحت کے سلسلے میں یہ مثالیں دی گئی ہیں :

1- امام واقدی کی تاریخ کی بنیاد پر خلیفہ حضرت ابوبکر کے اس بہت دانش مندانہ اور مدبرانہ فیصلہ کا حوالہ دیا گیا ہے کہ "مرتدین" کے ساتھ کوئی مصالحت نہ کی جائے۔ (35)

2- خلیفہ معتصم نے بازنطینیوں سے عمریہ کو حاصل کرنے میں جس عزم کا مظاہرہ کیا اسے پسند کیا گیا ہے۔ تاریخ خلفائے عباسی کی سند پر اس واقعہ کو نقل کیا گیا ہے۔ (36)

3- ژالہ باری کے باوجود سومناتھ کے لئے کوچ کرنے میں محمود کا استقلال۔ (37)

4- شاہ ایران خسرو پرویز (38) کا رسولؐ عربی کے ساتھ گستاخانہ رویہ۔ شاہ ایران نے اپنے وزیر کی اس صلاح کو پرے ڈال دیا کہ رسولؐ اکرم کو تنہا چھوڑ دیا جائے اور اس کی بجائے رسولؐ اکرم کی گرفتاری کا حکم دیا جس پر عمل کرنا ناممکن پایا گیا۔ پیشتر اس کے کہ معاملات اور آگے بڑھتے خسرو پرویز کو اس کے بیٹے نے موت کے گھاٹ اتار دیا۔

5- یزید بن معاویہ کا اپنے مشیروں کی صلاح کے خلاف مدینہ میں تعینات اپنے ماتحت عہدیداروں کو یہ حکم دینا کہ وہ امام حسینؓ بن حضرت علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے بیعت لیں۔

نصیحت 5

سلطان کے عدل کے بارے میں

سلطان محمود نصیحت کرتا ہے : اے محمود کے فرزندو! تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ

آدمؑ کے وقت سے لے کر ہمارے زمانہ تک تمام قدیم اور جدید ملتوں کے خواص و عوام اس خیال سے متفق ہیں کہ عدل مذہب کی اور مذہب عدل کی ضروری شرط ہے۔ کیونکہ بنی آدم ایک دوسرے سے تعلق رکھے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اور ان آپسی میل جول میں کوئی شخص طاقت ور یا کمزور، مسلم یا غیر مسلم، عقلمند یا احمق، تعلیم یافتہ یا جاہل، شہری یا دیہاتی، مقیم یا مسافر، چال باز یا سیدھا سادہ، حکمراں یا محکوم، نابالغ یا بالغ ہو سکتا ہے۔

اب ملاحظہ ہو کہ عدل ایسا میزان ہے جس پر لوگوں کے اچھے یا برے فعلوں کو جانچا جا سکتا ہے، عدل صحیح اور غلط دعوؤں کے درمیان تمیز کرتا ہے عدل، ظلم، تشدد، زبردستی غبن اور لوٹ مار کو فاش کر دیتا ہے۔ لہٰذا عدل کے بغیر لوگوں کے معاملات میں استحکام نہیں ہو سکتا۔ کوئی بھی دین، جو احکام الٰہی کی بنیاد پر قائم ہے عدل کے بغیر نہیں چل سکتا۔ قدیم اور جدید دونوں دور کے مفکرین نے کہا ہے کہ مذہب اور عدل جڑواں ہیں۔ یہ اس لئے کہ قیامت کے روز دولت، جائداد، عورتوں، غرباء کے بچوں، مطیع و مجبور، نوجوان، منکسر اور بے یار و مددگار لوگوں کی حفاظت کی غرض سے عدل ظالم، جابر اور طاقت ور، غبن کرنے والوں، لوٹ کھسوٹ کرنے والے باغیوں، غداروں، اباحتیوں (39) اور کافروں کے بازو کاٹتا ہے۔ عدل مذہبی منشور کے ذریعہ ظلم و جبر کی روک تھام کرتا ہے۔ اگر زمین پر عدل و انصاف نام کی کوئی شے نہیں ہو تو زر اور زن کی اباحت ہو جائے گی۔ دو افراد کی املاک کے درمیان تمیز باقی نہیں رہے گی، کوئی وقت یا جگہ افراتفری سے خالی نہیں رہے گی اور کوئی ابن آدم اپنے گوشے میں عافیت سے پانی کا ایک پیالہ نہیں پی سکے گا۔ یا ایک رات بھی ٹانگیں پھیلا کر اور بے خطر نیند نہیں لے سکے گا۔ اور آخر میں زبردست بحران اور ابتری کی وجہ سے دنیا سے خوش حالی ختم ہو جائے گی۔

ایک طاقت ور اور مقتدر حکمراں کو عوام میں عدل قائم کرنا چاہئے، کیوں کہ اگر اس سرزمین کے تمام دانش مند بااختیار مصنفین کے بغیر ہی محض پالیسی یا عقل کے

فرمان کے ذریعہ کسی دیہات یا مکان کو چلائیں گے تو انہیں کامیابی نہیں ہو گی۔ عدل معاشرتی تنظیم اور شہری نظم کی بنیاد ہے اور عوام میں مضبوط حکمراں اسے انجام دیتا ہے' عدل قائم کرنے کی ضرورت ہی سلطانوں کی برتری اور ان کے اختیارات اور عظمت کا صحیح جواز ہے۔ اپنے شاہی اختیارات اور جاہ و جلال سے ہی سلطان طاقتوروں کو عوام کے ساتھ اپنے لین دین میں زیادتی کرنے سے روک سکتا ہے اور اس کے بعد بہتر فرقے تسکین قلب حاصل کر سکتے ہیں۔ اور ہر شخص اپنے کو اپنے فن' پیشہ اور گزر بسر کے ذریعہ کے لئے وقف کر سکتا ہے اور اس طرح دنیا آباد اور خوشحال ہو سکتی ہے' عدل کے بغیر کوئی بھی شخص دوسرے شخص کی مدد نہیں کر پائے گا یا اسے بچا نہیں پائے گا۔ اور کوئی بھی شخص اپنے کام سے کسی قسم کا نفع نہیں اٹھا پائے گا۔ آخری بات یہ کہ اگر لوگوں کے معاملات کو "مرکز" میں منظم نہیں کیا جاتا ہے تو دینی کاموں یا اسلامی احکام میں کوئی استحکام نہیں ہو گا اور سزا و جزا سے کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہو گا۔

مزید یہ کہ نوع انسان کی تخلیق کا مقصد اللہ کی عبادت تھا۔ جیسا کہ قادر مطلق اللہ تبارک و تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے' ہم نے انس و جن کو اس کے سوائے پیدا نہیں کیا کہ وہ ہماری عبادت کریں" (40) (برنی یہاں ایک نظریہ کا حوالہ دیتا ہے' جس کی بعد میں اس نے تفصیل سے وضاحت کی ہے' کہ اسلام نے جن صفات کو دلنشیں کیا ہے وہ ان خصوصیات کے براہ راست ضد ہیں جنہیں ایک سلطان کو اپنے فرائض کو مناسب طریقے سے نبھانے کے لئے اپنے اندر پیدا کرنا ہی ہے۔ یہ خصوصیات صفات الٰہی سے ملتی جلتی ہیں۔ لہٰذا سلطان اپنے لئے صفات الٰہی کا دعویٰ کرتے ہیں اور برنی کے خیال میں اس طرح کے دعویداروں کے لئے مناسب جگہ "تاریکی در تاریکی" ہے۔ اب اگر کچھ علماء (41) دین مسلم سلاطین کے لئے صفات الٰہی کے دعویٰ کو جائز خیال کرتے ہیں تو اس کا جواز یہ ہے کہ سلطان لاچاروں کی مدد کر سکتا ہے اور مجبور و مظلوم لوگوں کے مطالبات پورے کر سکتا ہے۔ سلطان کے اختیار و اقتدار کی وجہ سے عدل کا نفاذ نقطہ کمال تک پہنچتا ہے۔ کسی باغی یا غدار کو کمزور و لاچار پر ظلم کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی ہے۔ ایمان اور شریعت کو چھیڑنے والوں کو کچل دیا جاتا ہے اور انہیں

ذلیل و رسوا کیا جاتا ہے' شاہی احکام بہتر فرقوں پر نافذ کئے جاتے ہیں اور سلطان کے صحیح احکام کے باعث اسلام کی شان بلند ہوتی ہے اور اس طرح مذہب کے احکام کی بدولت نظم عالم کو قیام و بقا حاصل ہے۔

چوں کہ تمام نیکیاں' عبادات اور بھلائی اور مہربانی کے کام صرف عدل کے نفاذ سے ہی ممکن ہو پاتے ہیں۔ اس لئے رسولؐ اکرم نے فرمایا ہے: "ایک لحہ کا انصاف ستر سال کی ریاضتوں سے بہتر ہے۔" اس طرح کا مبالغہ دین کے کسی دوسرے کام کے لئے استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں کیوں کہ سلطان کے عدل ہی نے تمام نیک کاموں کو ممکن بنایا ہے اس لئے سلطان کے نام میں ایک جزائے الہٰی لکھا گیا ہے جو کہ لوگوں کے اپنے نیک اعمال کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے اجر کی مجموعی تعداد کے برابر ہے اور اس اجزا میں تغیر نہیں اور وہ کسی بھی صورت میں اس سے محروم نہیں ہو گا۔

افلاطون الٰہی (42) نے کہا ہے: سلطان اپنے اقتدار کی قدر نہیں جانتے ہیں جو کہ ایک عظیم نعمت ہے۔ وہ اپنے منصب اور اس کی نسبت سے حاصل ہونے والے اختیارات کو محض دنیاوی خواہشات کی تسکین اور زندگی کے ان لطائف اور لذتوں کو حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں جن کے سلسلے میں وہ وحشی جانوروں اور درندوں کی طرح ہو جاتے ہیں۔ لیکن جس وقت اختیارات سلطانی کو خواہشات کی تسکین کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تو سلطان اس قدر اپنی ہوائے نفس کے قابو میں آ جاتے ہیں کہ وہ خدا کی رحمت اور غضب میں فرق نہیں کر پاتے اور اپنے بے لگام نفس کی وجہ سے اور اختیارات کا تجاوز کر کے وہ صرف اپنی مرضی سے عمل پیرا ہوتے ہیں۔ تاہم عدل عامہ بادشاہت اور اعلیٰ ترین فطرت میں قیادت کی ایک ضروری شرط ہے اور اگر سلاطین کی فطرت میں عدل کا وصف ہے تو پیغمبروں کی خوبیوں کے علاوہ کوئی دوسری خوبیاں سلطانوں کی خوبیوں سے زیادہ اعلیٰ نہیں ہو سکتیں۔

قدیم اور جدید ملتوں کے مذہب اور ریاست کے عظیم المرتبہ لوگ کہہ گئے ہیں۔ انسان کو انسانی معاملات کے متعلق کسی بھی معاملہ میں انتہا تک پہنچنے یا زیادتی برتنے کو نہیں کہا گیا ہے۔ ایک طویل عرصہ گزرا انہوں نے یہ اصول قائم کیا تھا کہ تمام کاموں

میں اعتدال بہتر ہے۔ (43) تمام کاموں میں اعتدال کے فرض کو شریعت اور عقل نے
بھی تسلیم کیا ہے۔ اس کے باوجود عدل نافذ کرنے میں سلطان کے لئے انتہا پسند ہونا
ضروری ہے۔ اگر سلطان میں عدل خلقی صفت نہیں ہے اور اگر اس کی دوسری تمام
صفات عدل و انصاف کی خواہش سے فیض رسانی نہیں کرتی ہیں تو اس کے بیٹوں' اعزہ
و اقارب' غلاموں' تابعداروں' دوستوں' قاضیوں اور حکومت کے عہدیداروں کے
طریقہ کار ہیں' جو کہ ریاست کے کاموں میں اس کے ہم دست اور شرکاء ہیں' اس کے
عدل کا اثر ظاہر نہیں ہو پائے گا اور جب تک کہ سلطان کے تمام عہدیدار عادل' اور
انصاف پسند نہیں ہیں تو عام لوگ بھی ایک دوسرے کے ساتھ لین دین میں عدل کا
احترام نہیں کریں گے' کوئی سلطان اسی وقت عادل کہلائے گا جب کہ اس کے ملک میں
کوئی بے انصافی باقی نہیں رہتی ہے۔ اور تمام ظالموں کو کچل دیا جاتا ہے۔ اگر تنہا ایک
بھی شخص ظالمانہ رویہ اختیار کرلیتا ہے اور سلطان کے علم میں آنے کے باوجود اس کے
مظالم جاری رہتے ہیں تو سلطان عادل اور غیر جانب دار نہیں ہے۔ سلطان اور اس کے
عہدیداروں کے عدل نافذ کرنے کی پہچان یہ ہے کہ مملکت میں شاذ ہی قہر و آفات نازل
ہوتے ہیں اور اس پر آسمانی نعمتیں آتی ہیں۔

اخراجات کے معاملہ میں سلطان کے لئے ناانصافی معاف ہے۔ سلطان اپنے لئے
اور اپنے حواریوں کے لئے ریاست کے خزانہ سے جو دولت لیتا ہے وہ ضروری ہے
کیوں کہ بادشاہت اس وقت تک قائم نہیں رکھی جا سکتی جب تک کہ سلطان اور اس
کے عہدیدار شان و شوکت سے نہیں رہتے ہیں۔ پھر بھی سلطان کو ہر خرچ سے پہلے یہ
غور کرلینا چاہئے کہ آیا یہ ضروری ہے اور اپنے حواریوں کی (ریاستی خزانہ سے) کفالت
کرتے وقت اسے یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ وہ روز محشر میں جواب دہ ہے۔ اگر سلطان
ان باتوں کو ملحوظ نہیں رکھتا ہے اور اپنے اوپر اپنے پیروؤں پر لاپرواہی سے دولت صرف
کر کے صرف اپنے کو خوش رکھنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کی حیثیت ایک زبردست
روحانی خطرہ کی ہو جائے گی۔ اسے قطعی طور پر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب کہ
دوسرے لوگ اپنی لذت و تعیش پر ریاستی خزانہ سے پیسہ خرچ کرتے ہیں' وہ روز محشر

میں (عوام کے پیسہ کی اس بربادی کے لئے) جواب دینے سے قاصر ہو جائے گا۔ (44)

لیکن جہاں تک سادات علماء دین' مشائخ' (45) باکمال' دانش مند یا باہنر لوگوں' قابل و لائق اشخاص' مسافروں' لاچار' اور ضرورت مندوں کے لئے سلطان کی بخششوں اور مدرسوں اور صوفیاء کی خانقاہوں' (46) کے لئے اس کی امداد معاش کا معاملہ ہے اور ایسے تمام مواقع پر جہاں اخلاص کی ضرورت ہے وہاں' غرضیکہ ان تمام باتوں پر جتنا صرف کیا جائے گا اتنا ہی سلطان کو اس دنیا میں زبردست کامیابی حاصل ہو گی اور آخرت میں بھی زبردست اجر ملیں گے۔ ایسے معاملات میں خرچہ کی زیادتی یا کفایت شعاری میں کمی پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ اسی اصول کی بنیاد پر یہ کہا گیا ہے کہ اچھے کاموں میں زائد خرچ نہیں ہو سکتا۔

(اس نصیحت کے سلسلہ میں ذیل کی مثالیں دی گئی ہیں:

1- غیر مسلم گروہوں اور بڑے بڑے جاگیرداروں نے شام کے والی ابو عبیدہ جراح (47) کے سامنے اس غربت کے خلاف احتجاج کیا جس میں خلیفہ حضرت عمر زندگی بسر کر رہے تھے۔ ابو عبیدہ نے انہیں اپنے جمع کئے مال غنیمت سے لدے ہوئے سات ہزار اونٹوں کے ساتھ مدینہ بھیجا۔ انہوں نے دیکھا کہ مدینہ کے باہر تین دن مال غنیمت تقسیم کر کے خلیفہ خالی ہاتھ اپنے گھر واپس چلے گئے۔

2- برنی تاریخ عباسی کی ایک عبارت نقل کرتا ہے جس کے مطابق ایک مرتبہ خلیفہ مامون نے عید کے سلسلہ میں اتنے تحائف عطا کئے کہ خلافت کے جمع کئے تمام خزانے خالی ہو گئے اور کچھ عرصہ تک حکومت قرضہ پر چلی۔

3- خلیفہ مامون نے اپنے بیٹے عبداللہ کو اپنا جانشین مقرر کیا تھا۔ لیکن ایک دن اس نے اتفاقیہ عبداللہ اور اس کے خدمت گار کی گفتگو سن لی جس سے اسے یقین ہو گیا کہ عبداللہ بخیل ہے۔ اس لئے اس نے ایک محضر طلب کیا اور عبداللہ کی نامزدگی کو منسوخ کر کے اپنے برادر معتصم کو اپنا جانشین مقرر کیا۔

حوالہ جات

1- پیغمبر اسلام کو کئی القاب دیئے گئے ہیں۔ برنی عام طور سے ان کے لئے "مصطفیٰ" کے لقب کو ترجیح دیتا ہے' میں نے ان کے لئے "محمدؐ" کے لقب کا انتخاب کیا ہے یا اکثر جگہوں پر "the Prophet" "رسول" لکھا ہے۔

2- یعنی فیروز شاہ تغلق کا دربار

3- فارسی مخطوطات کا پہلا صفحہ عام طور سے سیدھے ہاتھ سے شروع ہوتا ہے۔ لہٰذا اگلا صفحہ اسی ورق کا حصہ نہیں ہوتا اور یہ ممکن ہے کہ پہلا صفحہ تو رہ جائے لیکن بعد کے صفحات نکال لئے جائیں۔ یہاں پہلا صفحہ ایک نامکمل جملہ پر ختم ہوتا ہے جب کہ اگلا صفحہ ایک جملہ کے اختتام سے شروع ہوتا ہے "..... اور اس کے تمام منصوبے غلط ہیں۔" یہ اندازہ لگانا ہم پر رہ جاتا ہے کہ برنی نے اپنے "پیش لفظ" میں کیا لکھا ہو گا۔ تاہم اگر فتاوائے جہانداری کا دوسرا نسخہ مل جاتا ہے تو شاید اس میں برنی کا "پیش لفظ" مکمل طور پر شامل ملے۔

4- اس کے بعد جو تشریح کی گئی ہے اس میں اسماعیل سامانی کو اپنے پیروؤں سے یہ کہتے ہوئے دکھایا گیا ہے کہ وہ خوف زدہ نہ ہوں کیونکہ وہ سورۂ قرآن (58) "واقعی اللہ نے سن لیا ہے" کی حفاظت میں تھا۔ اس سورۃ میں (دوسری باتوں کے علاوہ) اللہ منافقین کو یہ تنبیہہ کرتا ہے کہ وہ ہر جگہ موجود ہے اور ان کی سازشوں سے واقف ہے۔ قرآن کی تنبیہہ اس بیان کے ساتھ ختم ہوتی ہے کہ "اللہ نے کہا ہے کہ میں اور میرے ہادی غالب آئیں گے۔"

5- صفاری خاندان کے مفصل بیان کے لئے دیکھئے گردیزی (Gardezi) کی زین الاخبار (ڈاکٹر ناظم کا ایڈیشن ص 21_10)' میرخوند کی روضتہ الصفا (نول کشور ایڈیشن ج 4 ص 9_5) خواندمیر کی حبیب السیرج (ج 4' ص 129' تہران ایڈیشن 1371 H) اور نظام الملک کا سیاست

نامہ (شیفر Schefer) کا ایڈیشن' ص 17-11) انگریزی زبان میں مختصر بیانات (Perg Sykes) (Su کی (History of Persia) (ج 2' ص 21-17) اور Professor Browne کی Persia Literary History of (ج 1' ص 354-353) میں بھی ملیں گے۔ ان محققین کی تحقیقات سے یہ معلوم ہو گا کہ ان دو صفاری بھائیوں کے بارے میں ہمارے مصنف کی واقفیت کتنی غلط ہے۔

6- محمود کے فرزندو! محمود کے فرزندو کی اصطلاح سے یہاں اور ہر جگہ تمام مسلمان سلاطین مراد ہیں۔ غزنوی خاندان کے آخری شہزادوں کو غوری بھائیوں' غیاث الدین اور شہاب الدین نے 2-1201ء میں نیست و نابود کر دیا تھا (طبقات ناصری' ص 27_26)

7- و 8- صوفیاء کے رتبے۔ غوث۔ قطب' ابدال' اوتاد' اخیار' نقبا' وغیرہ۔ ازمنہ وسطیٰ کے اسلامی تصوف کے ایک عام طور سے تسلیم شدہ دعوے کے مطابق دنیا کو مسلمان صوفیاء یا اولیاء نے منظم رکھا تھا۔ ولی کے معنی دوست کے ہیں اور قرآن کہتا ہے "بے شک اللہ کے دوستوں کے لئے کوئی خوف نہیں ہے اور نہ پشیمانیاں۔" (سورہ 10' آیت 62) یہ کہا جاتا تھا کہ صوفیاء کے مدارج کے پائیں چار ہزار صوفیاء تھے جنہیں مکتومین کہا جاتا تھا اور جو ایک دوسرے سے واقف نہیں تھے۔ سب سے برتر صوفی غوث یا قطب یاقطب الاقطاب کہلاتے تھے۔ ان کے درمیان ابدال' اوتاد' نقباء اور اخیار کے مدارج تھے۔ صوفی مصنفین کا ان کی تعداد اور مدارج کے بارے میں اختلاف تھا۔ شیخ علی ہجویری کے مطابق اخیار 100 تھے۔ ان پر تین نقباء اور سب سے اوپر ایک قطب یا غوث ہوتا تھا۔ (کشف المحجوب' ولایت کی تصدیق کا بیان' ص 168' لاہور' 1916ء کا ایڈیشن) (ح)

9- شریعت کے لغوی معنی "راستہ" کے ہیں۔ یعنی رسولؐ کا راستہ' برنی اسے یہاں اور دوسری جگہوں پر ان مذہبی قوانین کے معنی میں استعمال کیا ہے جنہیں عالی مرتبہ مجتہدین یا فقہاء اسلام نے مرتب کیا اور جو سلطنت کے قوانین یا ضوابط سے الگ ہیں جو سلطان اور اس کے افسران بناتے ہیں۔

10- سنت۔ سنت کے معنی روایت کے ہیں یعنی ماضی میں جو ہوا اس کی تقلید کرنا' تین اہم ترین سنتیں ہیں۔ سنت اللہ' سنت رسولؐ اور سنت امت' سنت رسولؐ کے بارے میں

ہمارے علم کی بنیاد رسولؐ کی فرمائی ہوئی اور عملی زندگی میں برتی ہوئی باتوں کی روایتیں یا معتبر بیانات ہیں- اس لحاظ سے حدیث' خبر اور روایت کی عربی اصطلاحات ہم معنی ہیں- میں نے ترجمہ میں ان کے لئے "Traditions" (روایتیں) استعمال کیا ہے-

11- محتسب اور امیرداد کے لئے اس نصیحت کے اختتام پر نوٹس دیکھئے-

12- یہاں اور دوسری جگہوں پر جہاں کہیں برنی نے دارالسلطنت کا حوالہ دیا ہے اس سے مراد دہلی ہے نہ کہ غزنی-

13- بدعت- فنی اعتبار سے بدعت کے معنی جدت کے ہیں یعنی کچھ ایسا کرنا جو کہ رسولؐ یا ان کے صحابہؓ نے نہیں کیا یا کچھ ایسا سوچنا جیسا کہ انہوں نے نہیں سوچا- "تمام جدتیں خطائیں ہیں" "کل بدعۃ فی ذلال" اس کے باوجود بہت سی جدتوں سے گریز نہیں کیا جا سکا لہٰذا بدعتیں یا جدتیں دو قسموں میں منقسم ہو گئیں یعنی بدعت حسنہ اور بدعت سیہ- لیکن اس کے بعد بھی عام فلاح و بہبود کے علاوہ کوئی خارجی معیار نہیں تھا اور متعصب لوگ زندگی میں تقریباً ہر چیز کو اپنی مرضی سے "بدعت" کہہ کر اس پر لعن طعن کر سکتے تھے-

14- معتزلہ اور شیخ بو علی سینا کے لئے اس نصیحت کے اختتام پر نوٹس دیکھئے-

15- کسی دوسرے معروف مورخ نے ایسے عجیب لوگوں کا حوالہ نہیں دیا ہے-

16- دہریت- دہریت کی اصطلاح قرآن کی اس آیت سے لی گئی ہے- "اور وہ کہتے ہیں : کوئی زندگی نہیں ہے بجز ہماری اس دنیاوی زندگی کے- ہم جیتے ہیں اور ہم مرجاتے ہیں اور ہمیں کوئی تباہ نہیں کرتا ہے-" بس وقت (دہر) (سورہ 45' آیت 24)

17- فضیل بن عیاض قدیم دور کے ایک مشہور و معروف صوفی ہیں (دیکھئے مثال کے طور پر کشف المجوب' فضیل بن عیاض کی سوانح کے بارے میں نوٹ' ص' 78' لاہور شرح' 1931 اور شیخ فریدالدین عطار سے منسوب تذکرۃ الاولیاء' نمبر10) جب کہ تمام دوسرے مصنفین یہ کہتے ہیں کہ فضیل نے ہارون اور اس کے وزیر دونوں کو ڈانٹا ڈپٹا لیکن برنی کی تصویر کشی کے مطابق فضیل نے ایک درباری کی طرح خلیفہ سے گفتگو کی-

18- ابو سعید عبدالملک بن کریب الاسمعی 740ء میں بصرہ میں پیدا ہوا اور وہیں 828ء میں

انتقال کر گیا' خلیفہ ہارون رشید اسے اپنے بیٹے امین کے معلم کی حیثیت سے بغداد لایا۔ وہ اپنی بچیوں کے ساتھ بصرہ واپس چلا گیا۔ وہ بنیادی طور پر ماہر لسانیات تھا۔ عباسی خلفاء کی تاریخ پر کوئی بھی کتاب اس نام کے ساتھ منسوب نہیں ہے۔ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام' ج 1' ص 490)

19- قرآن' سورہ III' آیت 159_

20- جمشید۔ ایران کا پہلا شاہی روایتی خاندان پیش دادیان (ابتدائی قانون بنانے والے) کے نام سے موسوم ہے۔ جمشید اس کا آخری فرماں روا تھا۔ روضتہ الصفا سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ "جم یم اس کا نام تھا اور رشید (آفتاب) اس کا لقب تھا۔" اس کے اندر ہندوستانی دیوتا یم کو دیکھنا مشکل نہیں ہے۔ اپنے آخری ایام میں اس کا تنزل شروع ہو گیا' شراب میں چور رہنے لگا اور الوہیت کا دعویدار بن گیا' وغیرہ وغیرہ اور سیستان اور پھر وہاں سے ہندوستان بھاگ جانے کے باوجود اسے اس کے کٹر دشمن ضحاک نے جو کہ شام کا شہزادہ تھا پکڑ لیا اور اس کے دو ٹکڑے کرا دیئے (دیکھئے روضتہ الصفا' ج اول' ص 176'172' فارسی اس کے علاوہ سا ئکس کی پرشیا بھی' ج اول' ص 134)

21- کیومرث۔ کیومرث' جس کا ہمارا مصنف بار بار حوالہ دیتا ہے' ایرانی روایات کے مطابق پیش دایان شاہی خاندان کا بانی تھا۔ روضتہ الصفا کا بیان ہے کہ عوام نے دنیا کے معاملات میں افراتفری کو دیکھتے ہوئے کیومرث کو اپنا بادشاہ منتخب کر لیا۔ فردوسی لکھتا ہے کہ "پہلا بادشاہ جس نے انسانوں پر حکومت کی کیومرث تھا جو تمام بادشاہوں کا رہبر تھا" کیومرث کے معنی ہوتے ہیں "نوع انسان کا باپ" لیکن ایرانی اور اسرائیلی روایات میں تال میل پیدا کرنے کی غرض سے یہ اعلان کیا گیا تھا کہ کیومرث آدمؑ کا بیٹا اور پیغمبر شیث کا جڑواں بھائی تھا' اسے حکم الٰہی سے اور موروثی جانشینی کے اصول کی بنیاد پر بنایا گیا تھا اور اس کے انتخاب کے واقعہ کو فراموش کر دیا گیا۔ روضتہ الصفا کے مطابق "تاریخ کے عالموں میں اس کی نسل کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ علماء کا ایک مکتب اسے آدم کا سب سے بڑا بیٹا کہتا ہے اور امام غزالی نے اپنی تصنیف نصیحت الملوک میں اس توضیح کی حمایت کی ہے۔" (دیکھئے روضتہ الصفا' ج اول' ص 166)

22- لوح محفوظ- قرآن کی اس آیت کی طرف حوالہ ہے "بے شک لوح محفوظ میں قرآن مجید ہے-" سورہ 85' آیات 22-21) الٰہی تصور جو انسان پر نازل ہوا اور جس کا نزول ہوتا ہے' قرآن اور اس سے پہلے کی مقدس کتابوں میں ہے' الٰہی تصور' الٰہی ذہن میں جس کا نزول نہیں ہوتا وہ لوح محفوظ ہے- اسلامی روایت کے مطابق لوح محفوظ تک کسی انسانی آنکھ کی رسائی نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ سلطان کے درباریوں کی آنکھوں کی بھی وہاں تک رسائی نہیں- (ح)

23- 'مقام' اور 'حال' "مقام" ایک صوفی اصطلاح ہے جو "حال" کے ساتھ لازم و ملزوم ہے- خدا تک نفس کی روحانی رسائی کا مفصل خاکہ کھینچنے کے لئے اس پر عمل کیا جاتا تھا- تمام صوفیا کے مطابق نکتہ آغاز تو یہ تھا- نکتہ عروج' جہاں تک پہنچا جا سکتا تھا' اللہ کی منشاء کے آگے رضا کا تھا- اب نفس انسانی کے سفر کی ہر منزل کا دو طرح سے معائنہ کیا جا سکتا تھا یعنی اس کی ترقی کی روشنی میں اور یہ جس مقام پر تھا اس کی یا اس کے "حال" کی روشنی میں- یقیناً اس دور کے کسی بھی ممتاز صوفی نے یہ تسلیم نہیں کیا ہو گا کہ سلطان کے مشیر کسی "مقام" پر تھے اور وہ بھی کوئی اور نہیں بلکہ پیغمبروں کے "مقام" پر- ان کا "مقام" قبل توبہ کا تھا اور ان کا "حال" گناہ گاری کا تھا- (ح)

24- سکندر اعظم- ایرانی روایات کے سکندر اور تاریخ یونان کے سکندر اعظم کو پوری طرح ایک نہیں سمجھا جا سکتا- ایرانی عوام کے پاس سکندر کی کوئی زندہ یاد نہیں تھی اور نہ ہی اس کے لئے کوئی روایتی نفرت ہی تھی- انہیں سکندر کے بارے میں خارجی ذرائع سے واقفیت حاصل ہوئی تھی- باقی واقفیت فردوسی اور شعرا نے اور سب سے زیادہ نظامی گنجوی نے اپنے دو سکندر ناموں کے ذریعہ کروائی- اس موضوع پر پروفیسر براؤن نے اپنی (Litrary History of Persia) میں گفتگو کی ہے- (ج اول' ص 120-118)

25- اردشیر بابکان- اردشیر بابکان جس نے 240ء سے 266ء تک حکومت کی- اس نے ایران سے پارتھائی حکومت کا خاتمہ کیا اور مشہور ساسانی خاندان کی بنیاد ڈالی-

26- و 27- نوشیرواں (578-531ء) اور بزرجمہر- نوشیرواں ساسانی خاندان کے عظیم

بادشاہوں کے سلسلہ کا آخری بادشاہ تھا۔ وہ اپنے عدل کے لئے مشہور تھا لیکن اس کا عدل طبقاتی عدل محسوس ہوتا ہے۔ اس کی عوام الناس کی بہتری کے اقدام کے خلاف مزاحمت کی وجہ سے ان میں بے اطمینانی پھیلی اور ایران پر اسلام کی فتح ناگزیر ہو گئی جہاں تک بزر جمہر (یا بزر گمہر) کا سوال ہے سرپرسی سا ئکس لکھتا ہے کہ اس غیر معمولی شخص نے پہلی مرتبہ شاہی توجہ اس وقت حاصل کی جب وہ اس کے بیٹے ہرمز کے اتالیق کی حیثیت سے کام کر رہا تھا۔ ہرمز نے پہلے تو اتالیق کے شوق اور جوش کا برا منایا لیکن آخر میں اس کا دلی احترام اور لحاظ کیا۔ بزر گمہر کو جلد ہی وزیر بنا دیا گیا اور نوشیرواں کی بہت سی اصطلاحات تنہا اس کی صلاحیت سے منسوب کی جا سکتی ہیں۔ (پرشیا' ج اول' ص 460)

28- مجلس رائے۔ 'مجلس رائے' وہی 'مجلس خاص' ہے جس کا برنی اور دور سلطنت کے دوسرے مورخین بارہا حوالہ دیتے ہیں۔ 'مجلس عام' یا 'بارعام' میں سلطان علانیہ ملک کے کام انجام دیتا تھا 'مجلس رائے' میں سلطان اور اعلیٰ عہدیدار کے درمیان جنہیں اس نے طلب کر رکھا تھا' رازدارانہ معاملات پر گفتگو ہوتی تھی۔ برنی نے اپنی تاریخ فیروز شاہی میں ان گفتگوؤں کا لب لباب دیا ہے۔ اس طرح کی صلاح اس وقت ضروری ہوتی ہے جب کہ تمام اعلیٰ اختیارات ایک ہی شخص کے ہاتھوں میں ہوں۔ برنی اس تصنیف میں 'مجلس خاص' کے لئے دوسرے متوازی نام بھی دیتا ہے۔

29- واقدی : واقدی ایک مشہور و معروف عرج مورخ تھا جو 130 ہجری میں مدینہ میں پیدا ہوا تھا۔ وہ مامون کے دور خلافت میں قاضی تھا اور اسے ہارون رشید نے بھی قاضی مقرر کیا ہو گا۔ اس نے خلیفہ مامون کو اپنی مرضی کا عامل مقرر کیا تھا اور اس کی فوقیت کا اندازہ اسی سے لگایا جا سکتا ہے کہ عظیم الرتبہ خلیفہ ان فرائض کو ذاتی طور پر انجام دیتا تھا۔ ابن قدیم کی مشہور "فہرست" میں "تاریخ مختصر" نام کی کسی کتاب کو واقدی کے ساتھ منسوب نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن اس طرح کا خلاصہ واقدی کی "تاریخ الکبیر" کی بنیاد پر کیا گیا ہو گا۔ "صرف اس کی کتاب "المغازی" ہی ایک جداگانہ کتاب کی حیثیت سے باقی رہ گئی ہے" لیکن ابن سعد نے اپنی "طبقات" اور طبری نے اپنی "مغازی" میں واقدی کی گم شدہ تصنیف میں سے بہت کچھ معلومات حاصل کی ہیں (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام' ج چہارم' ص 1105' نیز ابن

خلکان کی بیوگرافیکل ڈکشنری' سلین کا ترجمہ' ج سوم' ص 61)

30- برنی کا یہ بیان غالباً صحیح ہے (دیکھئے الفخری' مترجم C. E. J. Whithing' ص 75' نیز Muir کی Caliphate' ص 98) ان صحابہ کو حضرت علیؓ کا مشیر شمار کرنے میں برنی غالباً غلطی پر ہے۔ سعد بن وقاص' عبداللہ بن عمر اور عثمان بن زید علی اور معاویہ کے درمیان ہونے والے تنازعہ میں قطعی طور پر غیر جانب دار تھے۔ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام' ج سوم' ص' 78) مغیرہ بن شعبہ کو خلیفہ حضرت عمرؓ نے کوفہ کا والی مقرر کیا تھا اور جب 50 یا 51ھ میں اس کا انتقال ہو گیا تو اس کی جگہ اس کے باپ کے بیٹے مشہور و معروف زیاد نے سنبھالی (Muir) کی Caliphate' ص 220 اور 295) (ح)

31- برنی دوسرے مسلم مصنفین کی طرح ایران کے قبل اسلام کے بادشاہوں کے لئے کسریٰ اور بازنطینی شہنشاہوں کے لئے "قیصر" کی اصطلاحات استعمال کرتا ہے۔

32- "ناسخ" اور "منسوخ" آیات قرآن' مسلم علماء میں اس موضوع پر بہت زیادہ اختلاف ہے۔ قرآن کے پرزور اور صاف اعلان کی روشنی میں۔ ایک مشہور آیت جسے برنی نقل کرتا ہے۔ اس اصول کو عام طور سے تسلیم کر لیا گیا ہے کہ قرآن کے کچھ احکام نے سابقہ قرآنی احکام کو منسوخ کر دیا ہے (ایسے ہی پیغمبر کے سابقہ احکام اور پچھلی وحیاں بھی) لیکن اس مسئلہ پر اختلاف رہا ہے کہ کون سے احکام منسوخ کئے گئے ہیں (ح)

33- سورہ 2' رکوع 13' آیت 106_

34- یہ قدیم تاریخ اسلام کا ایک مشہور واقعہ ہے۔ مرتدین نے زکوٰۃ اور عبادات میں کمی کا مطالبہ کیا لیکن خلیفہ حضرت ابوبکر نے مصالحت کی تمام تجاویز سے انکار کر دیا کیونکہ اگر اسلام (رسول اکرمؐ کی وفات کے بعد) مصالحتوں سے شروع ہوا تو ایک ایسا وقت بھی آئے گا جب مصالحتوں کی وجہ سے اس کی موجودہ شکل ختم ہو جائے گی۔ انہوں نے جہاد کا فیصلہ کیا اور فتح حاصل کی۔ (دیکھئے Muir کی Caliphate' ص 38-18 اور الفخری' ص 71-70)

35- دیکھئے Muir کی Caliphate' ص 516-515 اور الفخری' ص 230-229_

36- یہ برنی کا بے بنیاد خیال ہے جو شہادتوں پر مبنی نہیں ہے۔ کئی مورخین نے سومناتھ

کے لئے کوچ کا تذکرہ کیا ہے لیکن کسی نے بھی ژالہ باری کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

37- خسرو پرویز ساسانی شہنشاہ خسرو پرویز (628-590ء) نے اپنے دور کا آغاز اچھی طرح کیا لیکن آخر میں تنزلی کی طرف مائل ہو گیا۔ اسے اس کے افسران نے معزول کر دیا اور اسے سخت اذیتیں پہنچا کر مار ڈالا (دیکھئے سائکس کی پرشیا' ج اول' ص 787-478 اور روضتہ الصفا' ج اول' ص 266-225)

38- اباحتی۔ اباحتی کے لغوی معنی وہ لوگ ہوں گے جو ممنوعہ چیزوں کو جائز قرار دیتے ہیں۔ برنی اور اس کے ہمعصروں نے اسماعیلی گروہوں کے لئے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے جن کے خلاف یہ الزام تھا کہ انہوں نے اباحت کی اجازت دے رکھی تھی۔ لہٰذا امیر خسرو نے سلطان علاؤ الدین خلجی کی ان اسماعیلیوں کو دی ہوئی ہولناک سزاؤں کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے: "اباحتیوں کو ان کے فعلوں کے لئے قتل عام کی سزا سنائی گئی۔ اس کے بعد شریعت کے سعادت مند حامی نے تمام اصحاب اباحت کو اپنے سامنے بلوایا۔ دیانت دار محتسبوں کو ان میں سے ہر ایک کی گرفت کرنے اور ان کی مجلسوں کی مکمل تحقیقات کرنے کے لئے مقرر کیا گیا۔ یہ پتہ چلا کہ ان بے شرم ذلیلوں میں ماؤں نے اپنے خود کے بیٹوں کے ساتھ اور خالاؤں نے اپنے بھانجوں کے ساتھ مباشرت کی تھی۔ باپ نے اپنی بیٹی کو اپنی زوجہ بنا لیا تھا اور بھائیوں اور بہنوں کے درمیان ناجائز تعلقات تھے۔ ان تمام لوگوں مردوں اور عورتوں سب کے سروں پر سزا کا آراہ چلایا گیا..... لوہے کے دانتوں والے آرہ نے ان کے سروں پر اونچے اونچے قہقہے لگائے جن میں سے خون کے آنسو بہہ رہے تھے۔ وہ جو ایک "حزب پنہاں" سے ایک ہو گئے تھے اب کھلے عام آرہ سے دور ہو گئے تھے اور وہ جان جس نے دوسری جان سے وصل کی خواہش کی تھی اسے اپنے ہی تن سے جدا ہونے کے لئے مجبور کر دیا۔" (خسرو کی خزائن الفتوح' ترجمہ پروفیسر حبیب' ص 12) ضیاء الدین برنی' تاریخ فیروز شاہی میں ایسی ہی سزاؤں کا ذکر کرتا ہے (اصل فارسی' ص 336) یہ الزام وسیع طور پر لگایا تو گیا تھا لیکن یہ کسی بنیاد کے بغیر ہی لگایا گیا تھا۔ اسماعیلی تحریک کے مختصر ذکر کے لئے پروفیسر برنارڈ لیوئس کا بہت عمدہ رسالہ The Origins of Islamism دیکھئے O'Leary کی Caliphate History of the Fatamid میں بھی اسماعیلیوں اور قرمطیوں کی ابتدا کے بارے میں ذکر

کیا گیا ہے (ص 50-1)

39- بہتر فرقے۔ "بہتر فرقے" کی اصطلاح اسلام کے بہتر گروہوں یا دنیا کے بہتر مذاہب دونوں کے لئے استعمال کی گئی ہے۔ برنی اسے آخری معنی میں استعمال کرتا ہے۔

40- سورہ 51' آیت 56

41- علماء دنیا' ازمنہ وسطیٰ کے مسلمان مفکروں نے علماء کو دو گروہوں میں منقسم کیا تھا (الف) دینوی اور (ب) دنیاوی۔ وہ تمام علماء جو اپنے دینی علم کو ذریعہ معاش بنا لیتے تھے انہیں "علماء دنیا" کے تحت رکھا جاتا تھا اور ان پر یہ الزام عائد کیا جاتا تھا کہ انہوں نے مادی فوائد کے لئے اپنے دین کو بیچ دیا تھا' خاص طور سے اس وقت جب کہ وہ ریاست کی خدمت میں قاضی' صدر وغیرہ کی حیثیت سے داخل ہو جاتے تھے کیوں کہ اس منصب پر پہنچ کر انہیں سلطان اور اعلیٰ عہدیداروں کی خواہشات کے مطابق فتاویٰ جاری کرنا ہوتے تھے۔ اسلامی صوفی ادب ریاست کی خدمت میں رہنے والے علماء کی لعنت ملامت سے پر تھے (ح)

42- افلاطون الٰہی۔ تمام یونانی تصانیف کا عربی میں زیادہ تر ترجمہ عظیم عباسیوں کے دور ہی میں ہوا۔ افلاطون اور ارسطو کی سیاسی تصانیف کا مسلمانوں پر کوئی ردعمل نہیں ہوا۔ قرون سابقہ کے ان دو عظیم مفکرین نے شہری ریاست کو سیاسی تنظیم کی آخری شکل قرار دیا تھا اور تمام غیر یونانیوں کو جاہل کہہ کر خارج از بحث کر دیا تھا۔ ازمنہ وسطیٰ کے مسلمانوں کے لئے اس طرح کے اصول بے معنی تھے پھر بھی یہ معلوم تھا کہ وہ سیاست پر فکر کرتے تھے اور ہر ایرانی مصنف اپنی پسند سے کسی بھی بیان کو ان سے منسوب کرنے کے لئے آزاد تھا۔ اس کے برعکس سائنس کے متعلق مضامین پر ارسطو کی تصانیف اور خاص طور سے اس کی منطق مسلم سیکولر غور و فکر کا نکتہ آغاز بنی۔ افلاطون کا اثر اتنا وسیع نہیں تھا لیکن اس کا نظریہ علم اور نظریہ اشکال کا اسلامی فکر کے اعلیٰ ترین احاطہ میں خاصا اثر تھا۔ اسے "الٰہی" کہا گیا کیوں کہ "الہیات" کے میدان میں وہ مسلمانوں کا رہنما تھا۔ (دیکھئے کتاب الملل والنحل' فارسی ترجمہ'
ص 370-364) (ح)

43- ارسطو نے اپنی "اخلاقیات" میں یہ اصول رکھا ہے کہ دو انتہاؤں کے درمیان اعتدال

ایک خوبی ہے لیکن بہت سے مفکرین نے ارسطو سے بالکل جداگانہ ہو کر یہی اصول قائم کیا ہے۔ برنی بہت شوق سے اس خیال کو بیان کرتا ہے۔

44- اس پیراگراف کی دلیل کو صرف سلطان علاؤ الدین خلجی اور بیانہ کے قاضی مغیث الدین کے درمیان ہونے والی گفتگو کی روشنی ہی میں سمجھا جا سکتا ہے (تاریخ فیروز شاہی، اصل فارسی، ص 294-293)

45- شیخ (جمع مشائخ)۔ اس زمانہ کے صوفیاء کی فنی اصطلاح کے مطابق شیخ سے مراد وہ صوفی ہے جسے اس کے پیر نے ایک خلافت نامہ دے کر کسی تسلیم شدہ سلسلے میں مرید بنانے کی اجازت دی ہے، اگر شیخ سید تھا (یعنی آل رسولؐ میں سے) تو وہ خواجہ کہلانے کا مستحق تھا۔ (ح)

46- خانقاہ : مولانا جامی کے خیال کے مطابق (نفسحات الانس فارسی، ص 32-31) مسلم صوفیاء کے لئے پہلی خانقاہ ایک عیسائی فرماں روا نے ملک شام میں رملا کے مقام پر تعمیر کروائی تھی۔ دور سلطنت میں ہمیں دو طرح کی خانقاہیں ملتی ہیں۔ ایک تو جماعت خانہ جو صرف ایک ہال پر مشتمل ہوتا تھا جس میں تمام مرید رہتے تھے اور دوسری خانقاہ جو بڑی عمارت ہوتی تھی اور جس میں کم از کم نمایاں صوفیاء کے لئے علیحدہ علیحدہ کمروں کا انتظام ہوتا تھا، چشتی صوفیاء نے خانقاہ میں رہنے کی اجازت نہیں دی تھی لیکن سہروردی صوفیاء اپنی خانقاہوں کی حمایت کرتے تھے۔

47- مشہور سپہ سالار خالد بن ولید کی بازنطینی فوج کے خلاف یرموک کی فیصلہ کن جنگ میں فتح حاصل کرنے (656ء) اور خلافت کے لئے شام حاصل کرنے کے بعد انہیں حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ وہ ابو عبیدہ جراح کو ذمہ داری سونپ دیں۔ Muir کی Caliphate، ص 130 اور الفخری ص 72) اسلامی تاریخ کی کئی تصانیف میں حضرت عمرؓ کے ایسی شاندار فتح کے بعد خالد کو برطرف کرنے کے اقدام پر بحث کی گئی ہے۔

ارتقاء

ترقی پسند فکر کا ترجمان

ادارہ : حسن عابد' واجد بشیر' راحت سعید

8 الاحمد مینشن۔ بلاک 13/B' گلشن اقبال

یونیورسٹی روڈ' کراچی

☆

آج

ایڈیٹر: اجمل کمال

316 مدینہ سٹی مال۔ عبداللہ ہارون روڈ' صدر کراچی 74400

☆

آواز

نگراں : رفیع اللہ شہاب۔ ایڈیٹر: محمد شعیب عادل

31- سیکنڈ فلور۔ حفیظ سینٹر' مین گلبرگ لاہور 54660

☆

شب خون

ایڈیٹر: شمس الرحمان فاروقی

پوسٹ بکس 13- الہ آباد 211003' انڈیا

☆

سنگت

مری لیب۔ فاطمہ جناح روڈ' کوئٹہ

☆

لکھنے والوں کا تعارف

ہینک ویس لنگ :

لائڈن یونیورسٹی ہالینڈ' تاریخ کے پروفیسر ہیں۔

حمزہ علوی :

سابق پروفیسر سوشیالوجی' مانچسٹر یونیورسٹی

روبینہ سہگل :

انجمن برائے فروغ تعلیم لاہور میں سینئر ریسرچ اسکالر ہیں

طاہر کامران :

گورنمنٹ کالج لاہور' شعبہ تاریخ میں اسسٹنٹ پروفیسر ہیں

ڈاکٹر مبارک علی :

ڈائریکٹر ا۔ ب۔ ت ریسرچ انسٹی ٹیوٹ' لاہور

مزدور جدوجہد

ایڈیٹر: فاروق طارق

جدوجہد سینٹر۔ 40 ایبٹ روڈ' لاہور

☆

جفاکش

ایڈیٹر: توقیر چغتائی

رمپا پلازہ۔ ایم اے جناح روڈ' کراچی

عوامی منشور

چیف ایڈیٹر: طفیل عباس

261-C/II سینٹرل کمرشل ایریا

طارق روڈ پی ای سی ایچ ایس' کراچی

☆

طبقاتی جدوجہد

ایڈیٹر: منظور احمد

105 منگل مینشن سیکنڈ فلور رائل پارک

لکشمی چوک' لاہور فون 6316214